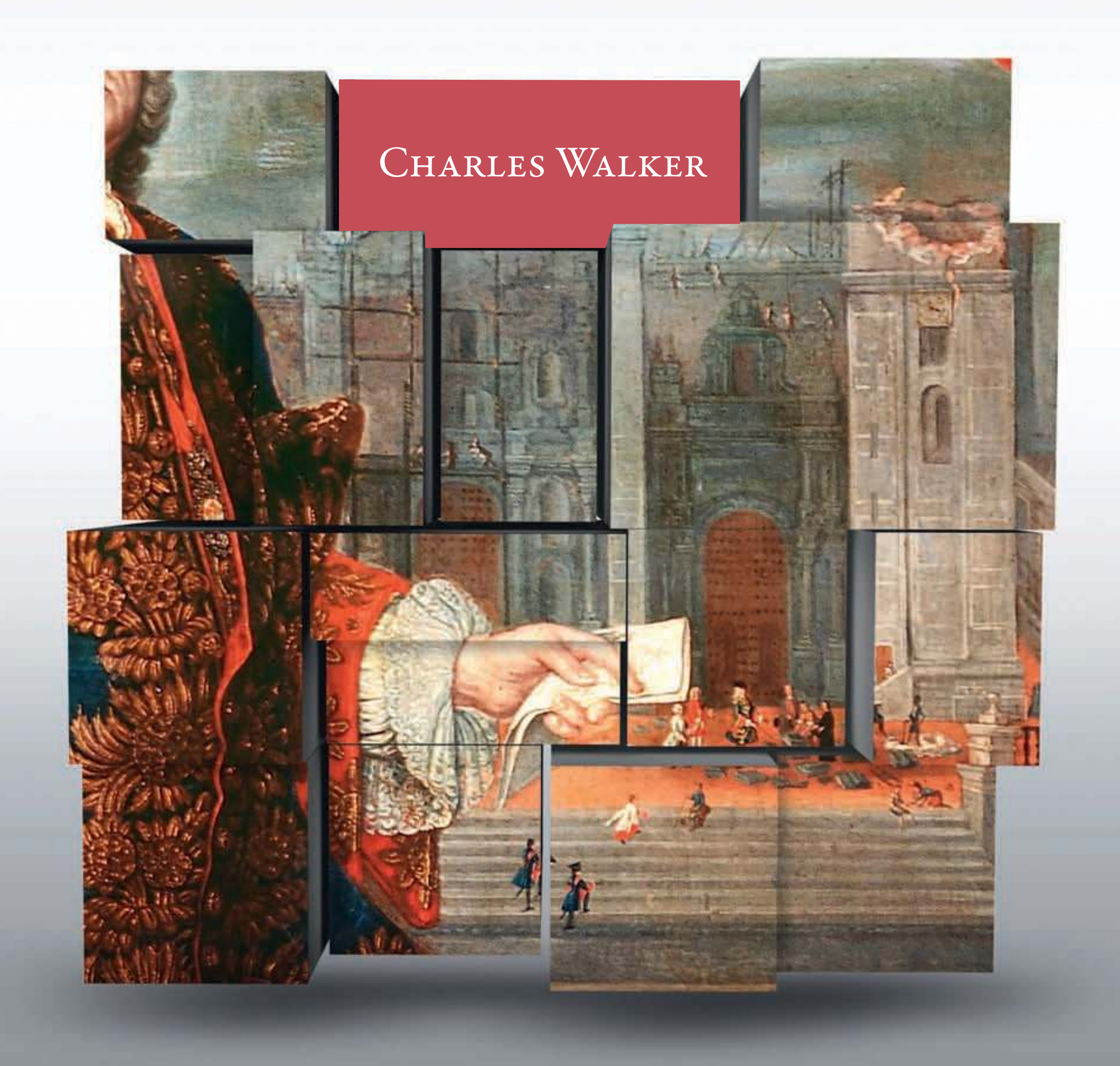
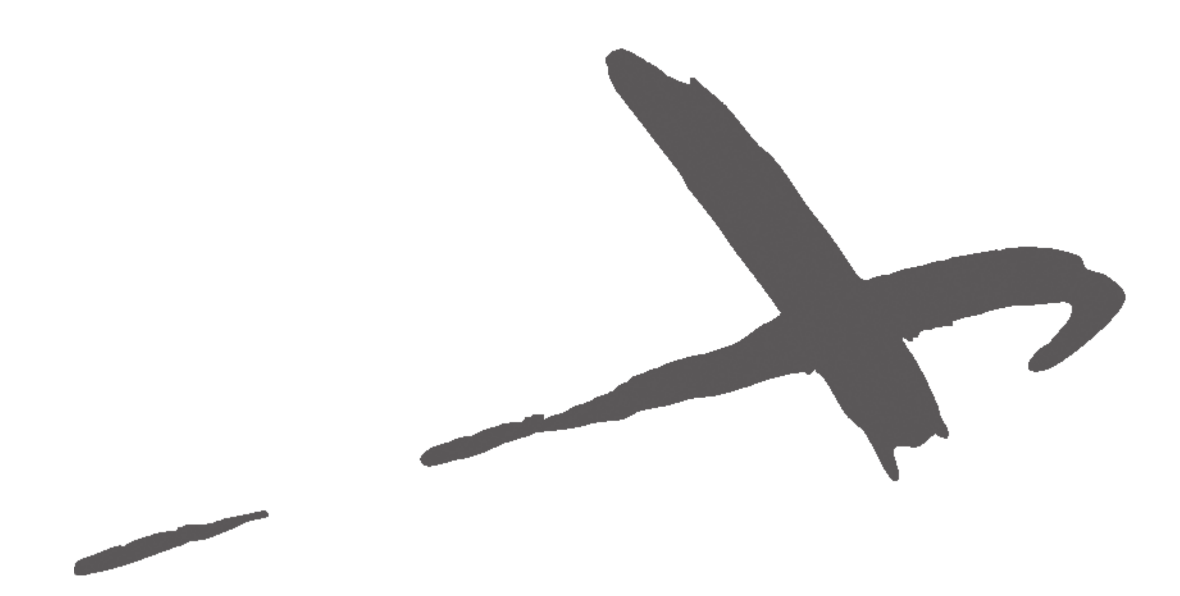
# Colonialismo en Ruinas

*Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*



# Colonialismo en ruinas
## Lima frente al terremoto y tsunami de 1746



Lima, octubre de 2012

# Colonialismo en ruinas
## Lima frente al terremoto y tsunami de 1746

*Charles Walker*

Traducción
Javier Flores Espinoza



IFEA
Instituto Francés de Estudios Andinos
UMIFRE 17, CNRS - MAE

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Primera edición en inglés, 2008
*Shaky Colonialism*
*The 1746 Earthquake-tsunami in Lima, Peru and its long aftermath*
Duke University Press

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2012-11560
Ley 26905-Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-77-6

Derechos de la primera edición, octubre de 2012

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE
Av. Arequipa 4500, Lima 18
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: http://www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al **tomo 303** de la Colección «**Travaux de l'Institut Français d'Études Andines**» (ISSN 0768-424X)

© Instituto de Estudios Peruanos – IEP
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (51-1) 332 61 94 Fax: (51 1) 332 61 73
Pág. Web: http://www.iep.org.pe

Este volumen corresponde al **Tomo 60** de la serie «**Estudios Históricos**» (ISSN 1019-4533) del IEP.




Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Primera edición: Lima octubre de 2012

Cuadro de la carátula: Detalle del retrato de José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda
Catedral de Lima: foto de Daniel Giannoni

Diseño de la Carátula: StockInDesign.com
Mock-Up: Cruzine
Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère



# Índice

# Agradecimientos

Cuando inicié este proyecto creía ingenuamente que no tendría que depender de tantas personas como lo hice al escribir mi primer libro. Estaba equivocado. Sin embargo, no me lamento de ello porque las amistades y las deudas intelectuales crecieron juntas.

Arnie Bauer y Andrés Reséndez leyeron este libro capítulo por capítulo, dándome sus consejos y apoyo en unas deliciosas reuniones de café en Davis. Peter Guardino, Adrian Pearce y Rich Warren no se inmutaron cuando les envié el manuscrito completo. Mark Carey, Margaret Chowning, Rebecca Earle, David Garrett, Lyman L. Johnson, Kathy Olmsted y Karen Spalding también leyeron avances del libro y me hicieron valiosos comentarios. Carlos Aguirre y Mirtha Ávalos siguieron siendo importantes por su apoyo y como queridos amigos, que me ayudaron de numerosas formas. Extensas conversaciones con Iván Hinojosa abrigaron los inviernos limeños y me enseñaron bastante. Ramón Mujica compartió conmigo su conocimiento del barroco y mucho más, y tengo los mejores recuerdos de nuestros «seminarios a la hora de almuerzo» en su departamento. Por años, Víctor Peralta ha sido un importante camarada, y deseo agradecerle a él y a Marta Irurozqui por su apoyo y amistad.

Al inicio de este proyecto tuve la fortuna de contactarme con dos jóvenes historiadores peruanos. Ricardo Ramírez Castañeda comenzó como asistente de archivo y terminamos publicando juntos. José «Google» Ragas es una

constante fuente de observaciones y bibliografía. Tanto Ricardo como José fueron una inspiración. En Lima conté también con la amistad y el respaldo de Yolanda Auqui, Ruth Borja, Gisela Cánepa, José de la Puente Brunke, Javier Flores Espinoza, Pedro Guibovich, Lizzie Haworth, Fernando López, Hortensia Muñoz, Aldo Panfichi, Marisa Remy y Raúl Romero.

Claudia Rosas y Núria Sala i Villa tomaron tiempo de sus propias investigaciones para conseguirme copias de materiales de archivo poco conocidos que resultaron ser sumamente importantes para este libro. Kathryn Burns, Ryan Crewe, Jeff Hergesheimer, Willie Hiatt, Ruth Hill, Al Lacson, Jorge Lossio, Matt O'Hara, Scarlett O'Phelan, Rachel O'Toole, Stuart Schwartz, Adam Warren y Toni Zapata me ayudaron a esclarecer interrogantes y responder preguntas. John Coatsworth, Nils Jacobsen y Eric Van Young me han apoyado por más de una década, y Tulio Halperín Donghi ha sido una inspiración desde mis años de estudiante de pregrado. Pablo Whipple me ayudó con la investigación, en particular durante su último tramo.

Mi familia y yo no habríamos tenido un año tan maravilloso en Sevilla de no haber sido por la ayuda, el humor y el respaldo prestados por Antonio Acosta. Luis Miguel Glave y María José Fitz fueron y son amigos muy queridos. Ernesto Bohoslavsky contribuyó con su erudición, habilidades de investigación y su forma de ver la vida. También me beneficié con la amistad y la ayuda de Jesús Bustamante, Pilar García Jordán, Pilar Latasa, Ricardo Leandri, Ascensión Martínez, Alfredo Moreno, Pablo Emilio Pérez Mallaína-Bueno (un destacado estudioso del terremoto de 1746), Guillermo Pastor y Mónica Quijada. Un *Internacional Postdoctoral Fellowship* del ACLS-SSRC me permitió iniciar el proyecto. Mi investigación en España contó con el respaldo de un *fellowship* del National Endowment for the Humanities. Las becas de la Universidad de California en Davis me ayudaron con los viajes al Perú. Presenté ponencias sobre la Lima del siglo XVIII en muchos lugares. Recibí comentarios particularmente valiosos de Jurgen Buchenau, Susan Deans Smith, Paulo Drinot, Antonio Escobar Ohmstede, Virginia García Acosta, Mark Healey, Jobie Margadant, Ulrich Mücke, Mauricio Pajón, Alexandra Puerto y William Taylor. Alessa Johns me convenció hace años para que presentara una ponencia y así me hizo iniciar este proyecto. Bill Ainsworth, Emily Albu, Tom Holloway, Ari Kelman, Victoria Langland, Ted Margadant, Kathy Olmsted, Ben Orlove, Jaana Remes, Alan Taylor, Stefano Varese y Louise Warren ayudaron a hacer que Davis sea un lugar tanto agradable como estimulante. Nara Milanich y Nicola Cetorelli siempre

serán ciudadanos honorarios de Davis. También tuve la fortuna de contar con alumnos sobresalientes, los cuales me hicieron pensar y repensar ciudades, catástrofes y otros temas.

Deseo agradecerle a Chris Brest por los mapas y por su paciencia, y a Kevin Bryant por sus habilidades tecnológicas (y también por su paciencia). Miriam Angress y Valerie Millholland nuevamente volvieron a guiarme en Duke University Press con su característico entusiasmo y encanto. Mark Mastromarino hizo un maravilloso trabajo supervisando la etapa de producción, al igual que Larry Kenney con la corrección del manuscrito. Quisiera agradecer a Fernando López, Luis Nieri, Pilar Marín (Imprenta Ausonia), Ramón Mujica y José Ragas por la ayuda que me prestaron con las ilustraciones.

Mi familia sigue creyendo que es bueno que un adulto se pase los días leyendo papeles viejos y escribiendo sobre temas raros. Gracias Mamá, Maggie, John y Mary por todo su amor. Zoila Mendoza apoyó el proyecto de diversas formas. Su entusiasmo por Sevilla permitió que tuviéramos un año y muchos viajes de vuelta a esta ciudad maravillosa. Mis hijos, María y Samuel, lo son todo para mí. Aunque sé que en algún momento se cansarán de acompañarme al Perú y a España, espero que algún día aprecien este libro.

# Prólogo a la edición en castellano

Los terremotos han tenido una larga presencia en la historia de Lima y del Perú. La falla de la Placa de Nazca —que en planos geológicos aparece como un imponente vecino al oeste del país —, junto con la Placa Sudamericana, formó los Andes aproximadamente hace 100 millones de años. El «cinturón de fuego» (nombre por demás interesante acuñado por la ciencia) que recorre toda la costa del Pacífico, con particular intensidad en el Perú y Chile, garantiza terremotos y temblores con relativa frecuencia. Los terremotos no son, sin embargo, el único fenómeno de larga duración en el Perú tratado en este libro. El texto enfatiza e intenta esclarecer las luchas subyacentes por el poder, las visiones antagónicas en cuanto al carácter y la organización de una capital como Lima, y desacuerdos mayores sobre el control social y el uso (o existencia) de los espacios públicos. Todos estos antagonismos surgen casi con la fundación de Lima en 1535 y persisten hasta hoy. Este libro analiza estas tensiones o puntos de ruptura en un momento preciso, a medio camino entre la fundación de la capital y la actualidad: el gran terremoto y tsunami del 28 de octubre de 1746 y la lucha alrededor de la reconstrucción de la Ciudad de los Reyes.

Un interés en la microhistoria y el deseo de acercarme al mundo del siglo XVIII me llevaron al tema. Fue reflejo, también, de mi fascinación con Lima. Asimismo, expresa una ligera frustración con mi libro anterior, *De Tupac*

*Amaru a Gamarra: Cusco y la creación del Perú republicano* (1999a). Sentí que no logré adentrarme de todo en el mundo urbano (o rural) de Cuzco y que mi perspectiva más bien se mantuvo a medio camino del enfoque deseado. El libro enfatizó el análisis estructural con algunas anécdotas y secciones biográficas. Con este nuevo libro, busco ofrecer una visión más centrada en un momento específico, una radiografía o, si se quiere, una foto instantánea hasta donde los «desastres naturales» lo permiten. La abundancia de fuentes primarias (sobre todo los inmensos legajos en el Archivo General de Indias en Sevilla, algunas sorpresas gratas en archivos limeños, y una serie de testimonios e historias del desastre en varios idiomas) me convenció que el proyecto era factible[1]. El estudio me llevó a temas que no había planteado al principio. El lector encontrará que las premoniciones sobre la ira divina, los debates sobre la culpabilidad y sensualidad de las limeñas, las controversias sobre los religiosos y sus supuestas debilidades morales, y la rebelión de Huarochirí de 1750, entre otros, terminan siendo temas importantes en el libro. Estos hallazgos me alegraron tremendamente. Como historiador me intrigaron y me permitieron estudiar campos pocos conocidos para mí a la vez que encontrar nuevas formas de pensar la historia urbana.

Siempre me preguntan si mi propia experiencia con los terremotos en el Perú influyeron en la decisión de estudiar 1746. He estado en Lima y Cuzco durante varios temblores y terremotos. Sin embargo, la única vez que sentí verdadero pánico fue en octubre de 1989 cuando vivía en San Jerónimo, Cuzco, pero no tuvo que ver con la Placa de Nazca. Me enteré por el noticiero de un gran terremoto en California, el de Loma Prieta, donde vivía mi familia. Cuando en ese entonces Humberto Martínez Morosini anunció que el epicentro era Santa Cruz, ciudad donde vivía mi madre, me fui aterrado al Cuzco en mi fiel *Escarabajo Volkswagen* a buscar un teléfono. En esa época precorreo electrónico, cuando la instalación de un teléfono demoraba años, las comunicaciones internacionales no eran fáciles y solo después de 24 horas me enteré que mi familia estaba bien. Recuerdo el miedo —tema del libro— y la solidaridad de los amigos cuzqueños.

Curiosamente, en 2007, cuando apenas había terminado la versión en inglés de este libro, me encontraba tomando un café con un buen amigo en el



[1] El primer paso de este libro fue en un evento en Universidad de California en 1995, que culminó en una contribución al libro *Dreadful Visitations: Confronting Natural Catastrophe in the Age of Enlightenment* (1999b).

momento mismo del terremoto del 15 de agosto. Recuerdo que me pareció interminable —cada vez que bajaba el ritmo del movimiento se aceleraba de nuevo—. También me quedaron grabadas las escenas posteriores, cuando los teléfonos celulares no funcionaban. La gente tuvo entonces que buscar teléfonos públicos o pedir en casas que les permitieran usar los suyos; la desesperación con los celulares que no tenían línea en medio de la incertidumbre sobre el destino de los seres queridos parecía una escena de ciencia ficción.

Tuve la ventaja de no partir solo en este proyecto. El excelente historiador sevillano Pablo Emilio Pérez Mallaína-Bueno también investigaba sobre Lima en 1746 y fue muy generoso con sus apuntes. Me parece que su libro, *Retrato de una ciudad en crisis* (2001), y el mío se complementan bastante bien. Una historiadora peruana, Susy Sánchez, también estaba embarcada en un proyecto parecido mientras que otros investigadores desarrollaron trabajos importantes sobre la historia de Lima y varios aspectos puntuales en torno a la misma. En términos más amplios, pude dialogar y aprovechar de nuevos estudios o corrientes sobre la microhistoria, los estudios urbanos y la historia de los desastres naturales.

Quiero agradecer a Javier Flores Espinoza por la traducción. Tuvimos más diálogo o intercambio de textos, tal vez, de lo que él hubiera esperado pero es un excelente traductor, historiador, y amigo. José Ragas me apoyó en un sinnúmero de cosas —sus conocimientos y sus habilidades me sorprenden (y ayudan) casi diariamente. Erick Ragas apoyó en la parte técnica y diseño de carátula. Ramón Pajuelo y Mariana Eguren del IEP apoyaron el proyecto desde el principio. Anne-Marie Brougère ha demostrado otra vez su notable capacidad como editora. Gracias a su empeño, su paciencia, perseverancia, y su excelente cuidado, el libro salió bien y a tiempo. Cabe mencionar que terminé la versión en inglés de este libro en 2007 y no he incorporado los libros y artículos publicados desde ese entonces. La bibliografía es igual que la de la edición en inglés además de indicar la versión en español de aquellos publicados originalmente en inglés. He aprovechado la ocasión para corregir pequeños errores en el texto en inglés.

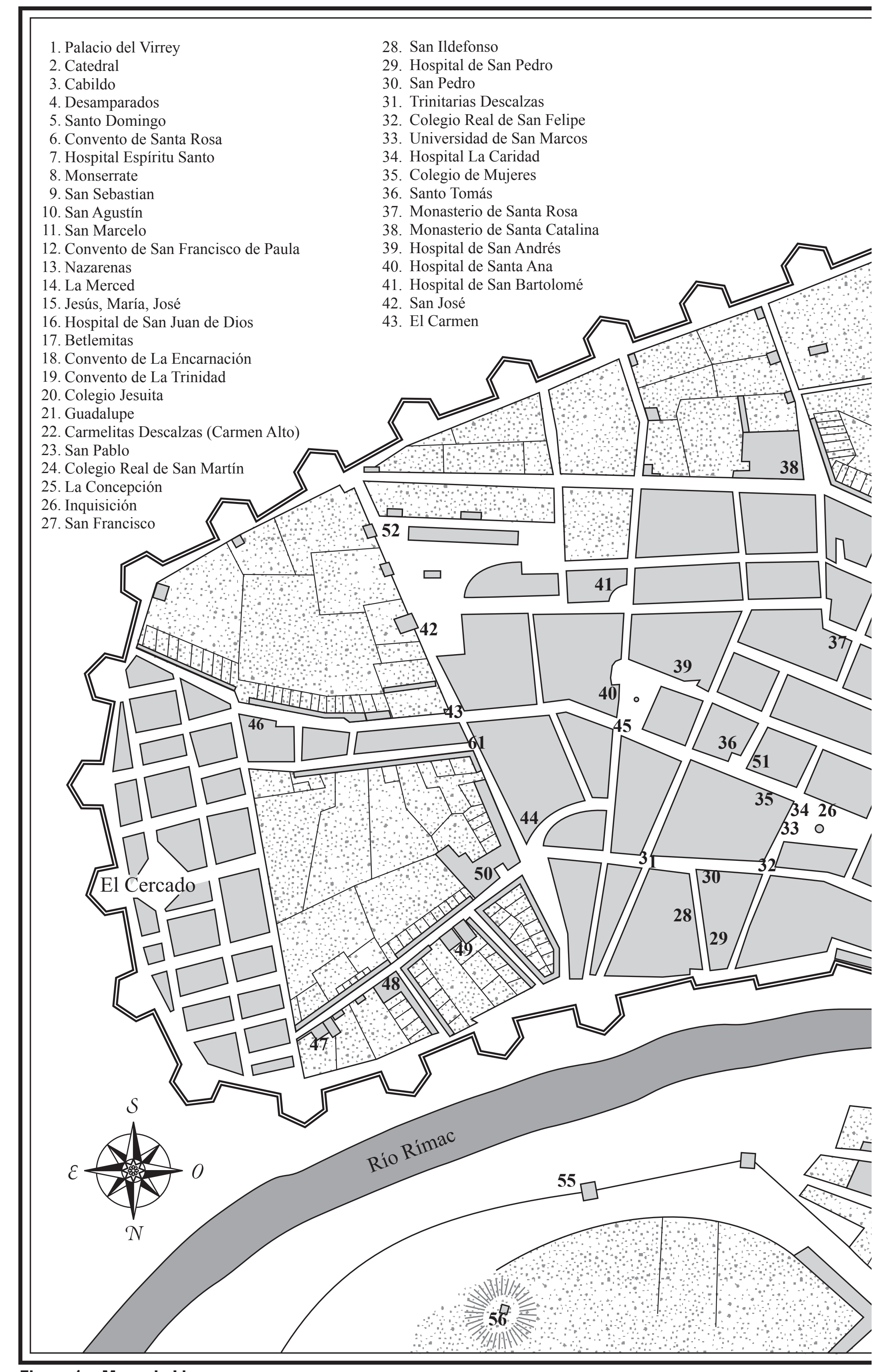
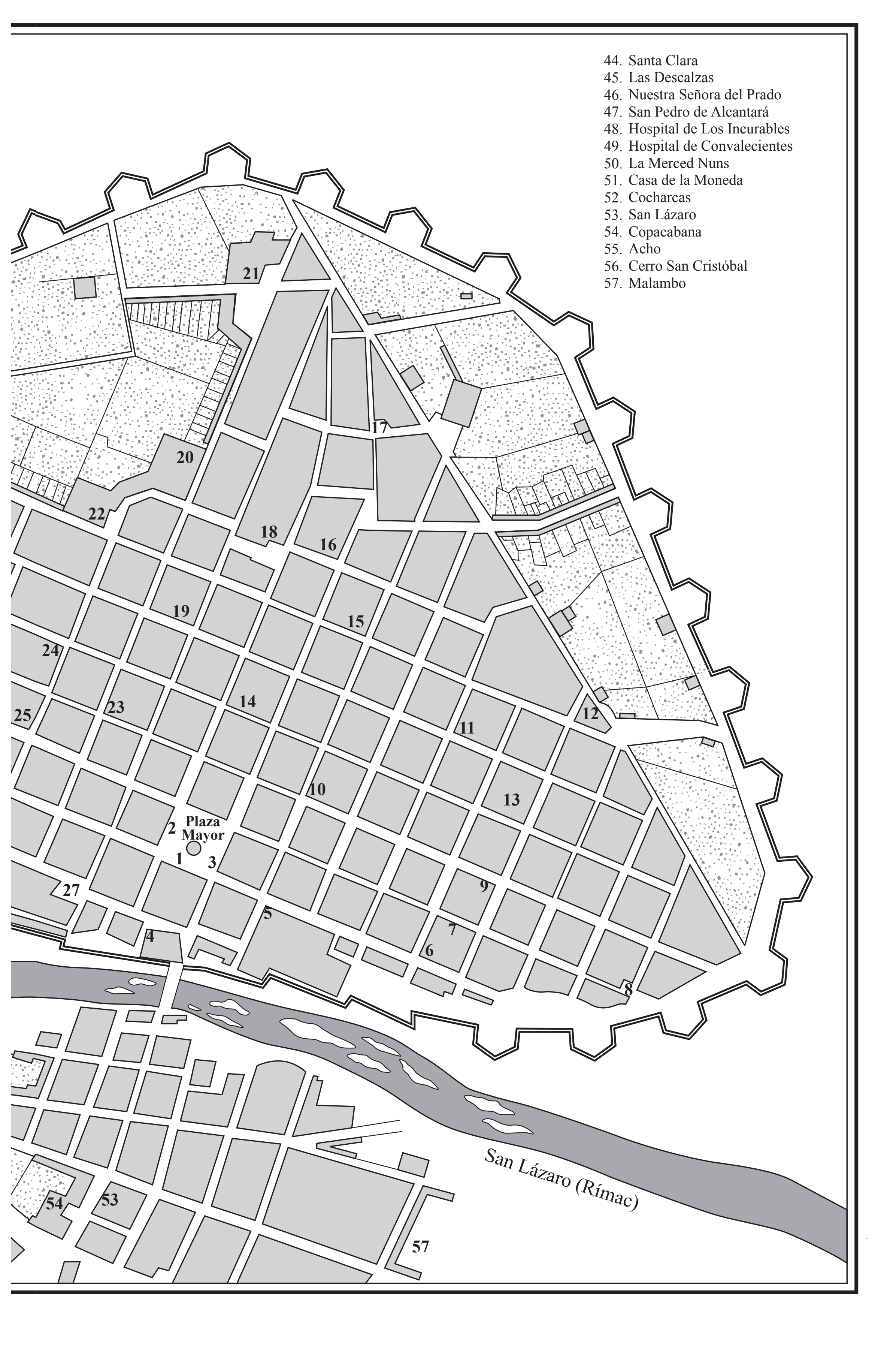



**Figura 1 – Mapa de Lima**
Dibujado por Chris Brest


44. Santa Clara
45. Las Descalzas
46. Nuestra Señora del Prado
47. San Pedro de Alcantará
48. Hospital de Los Incurables
49. Hospital de Convalecientes
50. La Merced Nuns
51. Casa de la Moneda
52. Cocharcas
53. San Lázaro
54. Copacabana
55. Acho
56. Cerro San Cristóbal
57. Malambo
Plaza Mayor
San Lázaro (Rímac)
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
27
53
54
57

# Capítulo 1
# Terremotos, tsunamis, el absolutismo y Lima

¿Que hombre podrá mantenerle firme, quando los montes vacilan? Si la tierra tiembla, ¿qué harán los corazones?

Anónimo, *El día de Lima*, 1748b: 61

Los perros juntos a los cádaveres levantando los ojos al Cielo, daban tales ahullidos, que enseñaban a llorar a lo insencible.
José Eusebio Llano Zapata, *Observación diaria*.
In: Odriozola, 1863: 146-147

El 28 de octubre de 1746, a las 10:30 p.m., unos 350 km de la placa tectónica de Nazca se sacudieron debajo de la placa continental a 160 km de la costa peruana, provocando un terremoto masivo que destruyó la ciudad de Lima, la capital del Virreinato del Perú[1]. Al igual que todos los sismos, este golpeó



[1] Se calcula que alcanzó entre 8.0 y 8.6 en la escala Richter. Para una descripción técnica del sismo consúltese Giesecke & Silgado, 1981; Silgado, 1973; Dorbath *et al.*, 1990, especialmente pp. 574-575; Beringhausen, 1962.

a dos tiempos de arriba abajo. La tierra que se sacudía derribó a la gente al suelo y las intensas pero irregulares réplicas mantuvieron a muchos en esta posición, aterrorizados. El terremoto hizo trizas muros, techos, fachadas y muebles, arrojándolos sobre las víctimas. Los pesados adobes aplastaron a muchas personas que no lograron salir de su residencia. Otros quedaron atrapados dentro de ellas y no pudieron ser rescatadas. El peligro también acechaba a quienes lograban salir, pues se vieron amenazados por la caída de balcones y vigas, así como de las murallas que rodeaban a la ciudad y las pesadas campanas que adornaban las iglesias. Algunas personas que corrieron a sus casas para salvar a miembros de su familia o recuperar artículos valiosos, fallecieron cuando vigas o adobes les cayeron encima. Quienes sobrevivieron sufrieron la incertidumbre del destino de sus seres queridos, así como la vista desoladora de la ciudad devastada, los lamentos de las víctimas que gemían y el sonido de las estructuras que se derrumbaban.

A medida que la falla submarina se elevaba, no solo enviaba ondas de choque al suelo, sino que levantaba abruptamente partes del lecho marino. Este movimiento generó olas que se desplazaron a través del Océano Pacífico a la velocidad de un avión a reacción, las que parecían ser pequeñas en las profundidades del océano, pero luego incrementaron su poder y altura al llegar a la costa. Múltiples olas se fusionaron y alzaron formando una destructiva torre de agua. A las 11 p.m., media hora después del terremoto, el espeluznante sonido del agua que retrocedía anunciaba el horror justo antes de que un tsunami golpeara la costa. Algunos sostendrían posteriormente que la gran ola que golpeó al Callao tenía más de 24 metros, aunque la mayoría diría que apenas superó los cuatro metros y medio[2].

El terremoto y el tsunami asolaron gran parte del Perú central, extendiendo su estela de destrucción desde Trujillo por el norte, hasta Pisco e Ica por el sur. Se le sintió a más de 960 km de distancia al noroeste, en Guayaquil, y a más de 640 km al sur, en Cuzco. El sismo destruyó edificaciones en el Amazonas, remeció las minas de Huancavelica, derribó iglesias en Huarochirí y coincidió con una erupción volcánica en Lucanas, al sur de Huamanga. El masivo tsunami arrasó también el puerto del Callao y golpeó de un extremo al otro de la costa, desde lo que hoy es el sur de Ecuador hasta Chile central.



[2] En lo que toca a los tsunamis consúltese González, 1999; Dudley & Lee, 1998, y una valiosa página web: http://www.tsunamiresearchcenter.com/?s=Peru. Para datos véase Lockridge, 1985; Dudley & Min Lee, 1998.

Aunque inofensivas, olas de gran tamaño llegaron incluso hasta Acapulco, en México, a unos 3 600 kilómetros de distancia. En el Callao, la orilla del mar repentinamente se elevó siete metros y el agua se extendió casi cinco kilómetros tierra adentro[3].



**Figura 2 – Mapa del Perú**
Dibujado por Chris Brest



[3] En su «Carta o diario», Llano Zapata refiere la destrucción producida en los valles costeños de Chancay, Huaura, Barranca, Supe y Pativilca, así como en el Cerro de la Sal y el volcán de

Lima, situada a nueve kilómetros y medio del Callao, pasó rápidamente a ser «un lugar de espanto, a la manera que suelen verse en una guerra los lugares cuando entra el enemigo a sangre y fuego, y convierte en montones de tierra y piedras los más hermosos edificios» (conde de Superunda, 1983: 259). La ciudad bullente y multirracial de cincuenta mil almas, el centro de los territorios hispanos en Sudamérica, yacía ahora en ruinas. José Eusebio Llano Zapata, el mejor cronista del desastre de Lima (y un fascinante autodidacta renacentista, cuyas relaciones se encuentran en este libro), observó que una ciudad que había tomado 211 años levantar, había sido destruida en poco más de tres minutos. En medio de su abatimiento predijo que Lima no podría ser reconstruida en doscientos años, ni con doscientos millones de pesos (Llano Zapata, ¿1747?: 71-72).

Don Francisco José de Ovando y Solís (marqués de Ovando), comandante de la flota española del Pacífico, acababa de sentarse a cenar cuando la tierra comenzó a temblar. Huyó entonces a un patio interior que tenía una choza hecha con esteras, diseñada para resistir terremotos. Ovando apenas había logrado cruzar la puerta cuando gran parte de su casa colapsó. La tierra, «una bestia robusta [que] se sacude el polvo de su lomo», se agitó con tal fuerza que no pudo permanecer de pie. Esperando lo peor, reunió a su familia entre las ruinas y se encontró con que solo un negro joven, tal vez un esclavo, tenía lesiones menores. El resto no tenía ni un rasguño. Rezaron entonces en el patio-jardín, advirtiendo por los espeluznantes gritos que hasta allí llegaban, el estruendo de los edificios que colapsaban y las nubes de polvo que se arremolinaban a su alrededor, que la ciudad había sido devastada. A pesar de las objeciones y de sus propios recelos, Ovando ordenó a su familia que volviera a la casa a reunir alimentos y agua pues advirtió, como cualquier marino inteligente, que les esperaba una época difícil.

Ovando vivía en la parroquia de Santa Ana, cerca del barrio indígena de El Cercado. Salió entonces con tres miembros de su familia para ayudar a las monjas del vecino convento de Mercedarias Descalzas. Aunque nadie les abrió las puertas, el sacristán les dijo que todos habían sobrevivido. La cuadrilla de rescate pasó entonces al inmenso convento de Santa Clara, que alojaba a



Lucanas (Llano Zapata, 1863: 95). En sus «Observaciones» cita la carta de un misionero jesuita que describió los temblores producidos el 28 de octubre en Quito (en el actual Ecuador), a más de 1 290 kilómetros de Lima (Llano Zapata, 1863: 136; véase también p. 141). Para Huancavelica consúltese Archivo General de Indias (en adelante AGI), Lima, Leg. 643; para Huarochirí véase Melo, 1767: 59-60. Para un resumen consúltese Silgado, 1973: 31; para un mapa véase Lockridge, 1985: 19.

cerca de mil personas, entre monjas, sirvientas y laicas. Allí tampoco se le permitió el ingreso, de modo que regresó a su casa, donde ensilló un caballo y una mula. Se dirigió entonces al Palacio Virreinal en la Plaza Mayor. Su paso por las calles de Lima, «embarazadas de techos, puertas, balcones y muebles», subraya la presencia física de la Iglesia Católica en esta ciudad. De haberse dirigido al este, por la Calle de Maravillas y hacia el barrio indígena, habría pasado por el convento mercedario, el hospital de Santo Toribio dirigido por los betlemitas (al que también se conocía como Refugio de Incurables) y la casa de convalecencia de San Pedro de Alcántara, ninguno de los cuales está hoy en pie (Bernales Ballesteros, 1972a: 325). Pero se dirigió más bien hacia el oeste, a la Plaza Mayor. En esta ruta de aproximadamente nueve manzanas pasó por el convento de las Trinitarias Descalzas (lo que había sido el Beaterio de Nerias), la Iglesia de San Pedro, el hospital para sacerdotes, y —con un pequeño desvío por la Plaza de la Inquisición— el hospital de la Caridad, así como por la misma Inquisición. Su ruta le llevaría por el majestuoso templo de San Francisco, que comprendía a San Francisco el Grande —aún más imponente en el siglo XVIII que en la actualidad—, así como a las capillas de Los Milagros y La Soledad. De allí habría seguido por otras dos manzanas más hasta llegar a la Plaza Mayor, donde se alzaba la Catedral, ahora con un enorme agujero abierto en su nave donde sus torres se habían derrumbado.

Tras una larga espera, Ovando visitó al virrey José Manso de Velasco, así como a otros dignatarios, ayudándoles a elegir las zonas en donde los sobrevivientes podrían refugiarse. Describió entonces la confusión y el temor de que se produjeran más destrucción y tumultos sociales, especialmente a manos de «la plebe barajada a pelotones». El Marqués rebosaba de alegría al saber que sus amigos y asociados, miembros de la aristocracia limeña, estaban vivos. Esto cambió al llegar a la residencia del conde de Villanueva del Soto. La madre, el padre y la hermana de Pablo Olavide, que en años venideros sería una figura destacada de la Ilustración española, estaban de visita esa noche. Durante el sismo, alcanzaron a llegar a la puerta pero murieron al derrumbarse la casa encima de ellos. Dos de las hermanas de Olavide fueron sacadas de las ruinas, una de ellas con una pierna rota. El Marqués les dio el agua que llevaba y partió en busca de lo que más se necesitaba, médicos y confesores. No encontró ni lo uno ni lo otro: todos estaban abrumados por los incesantes pedidos de ayuda (Ovando, 1863: 50-51)[4].

[4] Consúltese también la introducción de Lohmann Villena a la obra de Miguel Feijóo de Sosa (Lohmann Villena, 1984: 28-29).

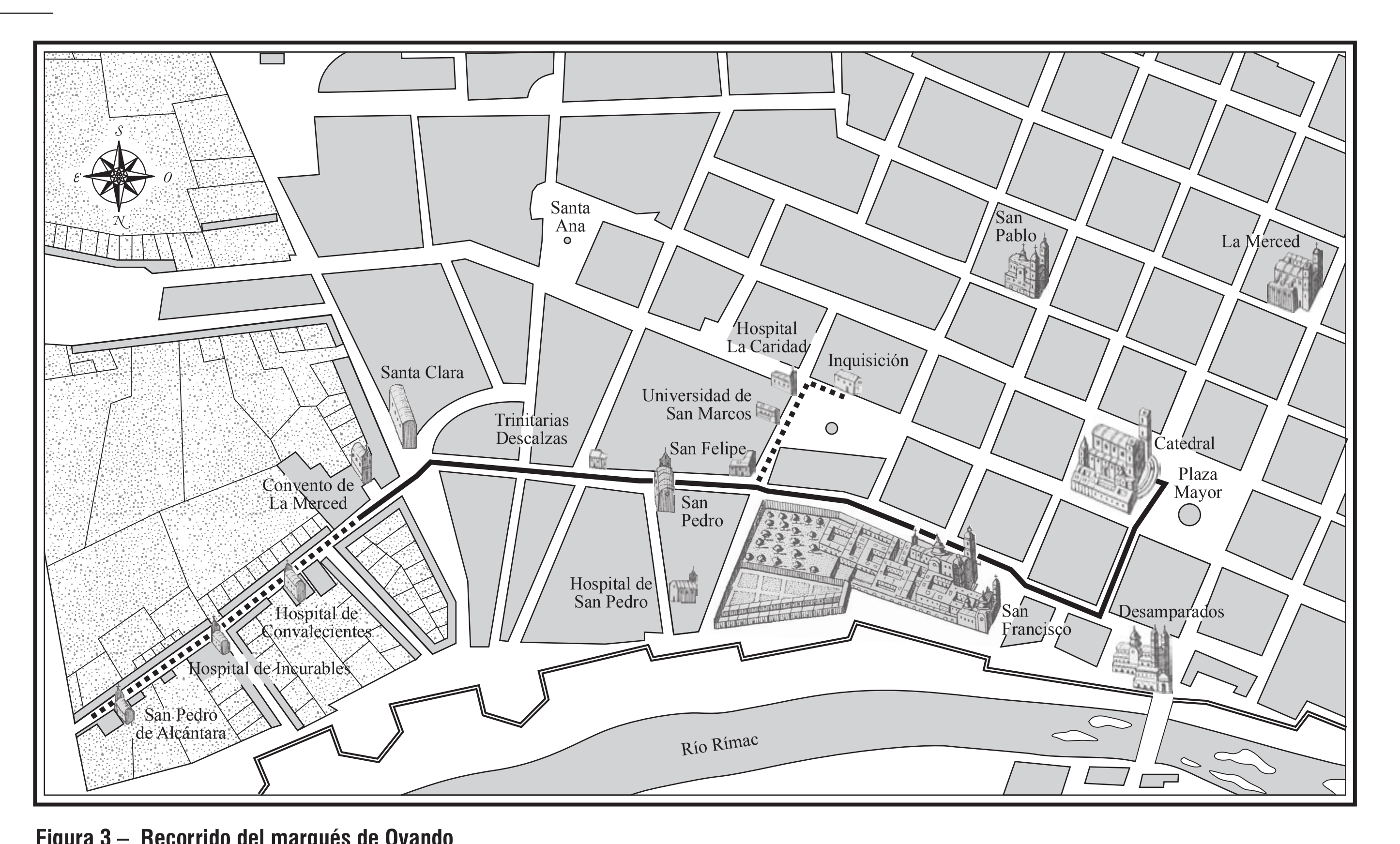



**Figura 3 – Recorrido del marqués de Ovando**
Dibujado por Chris Brest

El sol pronto salió y el Marqués advirtió entonces su propia buena fortuna y el terrible estado de Lima:

> «No hay hiperbole que llegue a significar tanta tragedia en tan corto tiempo. Los clamores a la divina misericordia, y lamentables llantos alternaban con la repeticion de temblores, confundiendo las quejas de los heridos, para que fuese mayor su desgracia, sin poder distinguir los que jemian sepultados o presos como en cavernas, pidiendo socorro en los ultimos alientos, y asi perecieron muchos».

Comparó entonces a Lima con Troya después de la guerra con los griegos (Ovando, 1863: 51). Los cronistas de la catástrofe enfatizaron la perturbadora mezcla de sonidos y el temor intensificado cuando la tierra volvía a temblar. Las réplicas atormentarían a Lima por varios meses más (Llano Zapata, ¿1747?: 81-95; 1863: 132).

El Padre Pedro Lozano, un jesuita que no estaba en Lima cuando ocurrió el sismo pero que escribió varias relaciones sobre el mismo, redactó también una carta sobre la tragedia, un documento que sería ampliamente citado por sucesivas generaciones. Ella hizo que generaciones de investigadores le atribuyeran incorrectamente la más detallada y muy traducida *Individual y verdadera relación de la extrema ruyna que padeció la Ciudad de los Reyes, Lima, Capital del Reyno del Perú, con el horrible Temblor de tierra...*, que él no escribió[5]. Aunque el informe de Lozano —que es más un resumen que la versión de un testigo ocular— brinda información más general de lo que la experiencia personal podría haberle brindado, su autor se esforzó por encontrar términos o metáforas adecuadas para pintar la gravedad y la magnitud del desastre. Tras resumir la información básica e informar exageradamente que apenas veinticinco casas permanecían de pie, abrió su segundo párrafo sosteniendo que «[p]ocos ejemplos se hallan en las historias de un suceso tan lastimoso: y es dificil que la imaginacion mas viva pueda llenar la idea de semejante calamidad» (Lozano, 1863: 36). Lozano describió los daños sufridos por las sesenta y cuatro iglesias de Lima, entre ellos la destrucción causada al derrumbarse las dos torres de la Catedral. Pintó también la penosa vista —reiterada por muchos otros observadores— de monjas aturdidas obligadas a dejar su reclusión monástica y caminar por las calles repletas de escombros

[5] Agradezco a Ryan Crewe de la Universidad de Yale, por el trabajo de detective realizado con estas publicaciones.

de Lima en busca de alimento y refugio. Curiosamente esta sería la principal imagen retórica de los horrores del terremoto y no los miles de muertos y heridos, o las legiones de sobrevivientes traumatizados. Lozano también dio cuenta de los daños sufridos por los principales edificios, entre ellos el Palacio Virreinal, la Inquisición y la Real Universidad, reducidos todos a un «triste recuerdo de lo que fueron» (Lozano, 1863: 38). Las frecuentes réplicas, los gritos de las personas enterradas debajo de sus casas y la incertidumbre sobre el alcance del daño y lo que seguiría, alimentaron los temores de la gente. El pánico que envolvió a la ciudad el día del sismo perduró durante semanas.

El virrey Manso de Velasco recorrió la ciudad a caballo, retornando periódicamente a su campamento en la Plaza Mayor para coordinar los planes de emergencia. El Virrey tomó medidas rápidamente para restablecer el suministro de agua y pan de la ciudad. Los trabajadores repararon los canales que corrían desde el río Rímac a las distintas plazas, así como a los molinos de harina y los hornos de adobe. El Virrey ordenó que se llevaran trigo y otros productos de primera necesidad de los pueblos vecinos. Antes del amanecer dio órdenes para que se disparara o ahorcara a los saqueadores. Él temía que los daños arquitectónicos —la destrucción de casas, iglesias y edificios públicos— llevaran a la ruptura total de los códigos sociales y el caos subsiguiente. En el siglo XVI, los españoles habían trazado la ciudad de tal modo que su orden y jerarquía quedaran reforzados. Después del terremoto no solo muchas residencias de la elite y de la clase baja habían sufrido el mismo destino —la destrucción—, sino que distinguir entre las clases sociales resultaba incluso difícil. Al Virrey le dolía ver a monjas y aristócratas en harapos, a su propio palacio así como a la Catedral en ruinas, y a la traza en cuadrícula convertida en senderos serpenteantes de escombros.

El sismo dañó más al Callao que a Lima. El suelo más suave y arenoso de esta zona incrementó la intensidad del movimiento telúrico, en un lugar donde menos casas tenían marcos de madera (Preuss & Kuroiwa, 1990: 27)[6]. Esto, sin embargo, importó poco porque lo que mató a la mayor parte de la población del puerto y devastó sus edificios y naves fue el tsunami. La ola impactó a lo largo de la costa y se dirigió tierra adentro, desplazándose sobre las murallas del puerto. Advertidos por el estruendo o la vista de la inminente ola, algunas



[6] Los habitantes del Callao aparentemente no huyeron tierra adentro una vez producido el sismo. En esta época la gente no necesariamente entendía la relación existente entre terremotos y tsunamis, en particular en lugares como Lima, donde los primeros son comunes mas no así los segundos.

personas intentaron huir hacia Lima o buscaron refugio en uno de los nueve bastiones de las murallas periféricas. Otros se aferraron desesperadamente a la madera o simplemente entraron en pánico, incapaces de insertar sus llaves en la cerradura o de mover las piernas. Muchos de los marineros que esa noche estaban a bordo de sus naves, sobrevivieron a la primera ola pero luego fueron derribados y cayeron al mar por la corriente de agua que volvía de vuelta al mar y las olas posteriores. Las partes de buques, maderos y escombros de la ciudad remataron a muchos de los que cayeron de las naves, fueron arrastrados al mar, o quedaron engullidos por la crecida de las aguas. Algunos no tuvieron ni idea de su destino hasta que la ola fatal los aplastó.

La misma ola hundió diecinueve buques y tras cortar los cables de sus anclas, les arrojó dentro de la ciudad amurallada y a «mas de un tiro de cañon», en palabras del marino Ovando. Las naves de guerra *Fermín* y *San Antonio* aterrizaron casi kilómetro y medio tierra adentro, el *Michelot* lo hizo en el terreno donde se había alzado un hospital, ahora arrasado, mientras que el *Socorro* encalló más cerca de la costa, atrás de los árboles de sauce que se alzaban inmediatamente detrás de la aldea pesquera india de Pitipiti (Montero del Águila, 1863: 3; Arrús, 1914: 194-196; Ovando, 1863: 52). El *Socorro* fue portador de buenas noticias y algo de alivio, pues el trigo y la manteca que acababa de traer de Chile permanecieron a bordo y ayudaron a alimentar a la población en los días venideros. De la iglesia agustina se dijo que el mar la había arrastrado virtualmente intacta a una isla.

Sobrevivieron menos de doscientos de los casi seis mil habitantes del Callao. La mayoría de los sobrevivientes vivía fuera de las murallas de la ciudad, entre ellos los pescadores y los veintidós prisioneros condenados a trabajos forzados en la isla de San Lorenzo. Un ferviente creyente en San José se aferró a una gran pintura del santo y flotó hasta un lugar seguro horas después. Otros usaron las maderas arrastradas por el mar para llegar a la isla de San Lorenzo o a las playas al sur de Lima. Dos hombres y una mujer terminaron en Miraflores casi veinticuatro horas después de que la ola golpeara, exhaustos pero dispuestos a confesarse luego de su angustiosa experiencia. Veintidós personas alcanzaron la cima del bastión de la Santa Cruz en las murallas y se aferraron a él, protegidos en parte por una gran pintura. Un hombre se subió al asta de la bandera encima de uno de los bastiones y se arrojó a una canoa a medida que el agua subía. Él sostuvo haber escuchado muchos pedidos de misericordia, pero una vez que la ola golpeó «los lamentos fueron repentinamente silenciados. Fue entonces cuando todos perecieron» (Conde de St. Malo, 1753: 84). También se contaron otras historias trágicas. Un

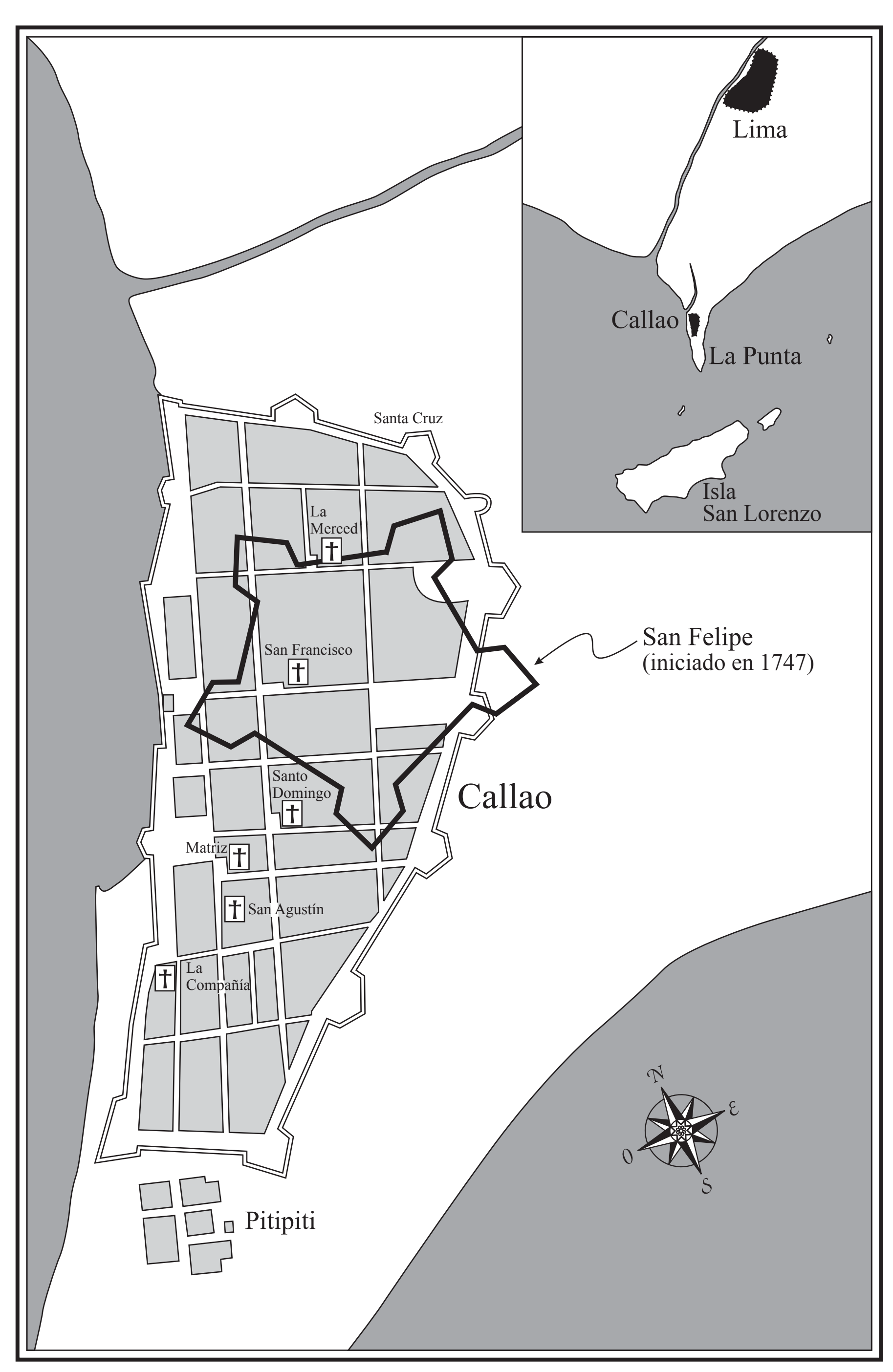





**Figura 4 – Mapa del Callao antes del tsunami**
Dibujado por Chris Brest

jesuita, el Padre Iguanco, alcanzó una nave idóneamente llamada *Asombro*, pero a las cuatro a.m., cinco horas después que el tsunami golpeara la costa, otra ola más rompió el cable del ancla. La nave naufragó y el jesuita se ahogó. Otro sacerdote pudo haber huido pero supuestamente se rehusó a hacerlo. El 30 de octubre, dos días después del desastre, los sobrevivientes avistaron a cuatro hombres exhaustos que flotaban sobre un pedazo de madera. Las duras corrientes y los peligrosos maderos que flotaban en el mar impidieron su rescate. Un compungido sacerdote les leyó los últimos ritos desde los acantilados. Los escasos finales felices palidecen al lado de la muerte de miles de personas (Lozano, 1863: 42; Llano Zapata, ¿1747?: 98).

La población limeña se había dirigido al Callao con la esperanza de hallar solaz y tal vez las muy necesarias provisiones, pero solo se topó con una tragedia mayor y muy poca comida. Lozano probablemente exageraba al sostener que no podía siquiera distinguirse la sede del antiguo puerto en medio de la devastación, pero Ovando señaló con mayor precisión los problemas que tuvo para encontrar su otra casa. Él recuerda haber caminado encima de cadáveres de hombres y mujeres «en el modo mas violento que es imaginable a un [ser] racional» (Lozano, 1863: 41; Ovando, 1863: 56). El virrey Manso de Velasco observó amargamente que solo quedaban algunos restos de las torres de las murallas, como el bastión de la Santa Cruz y dos portadas; las murallas mismas habían quedado aplastadas[7]. El tsunami hizo añicos la batería de cañones de bronce y acero que defendían al Callao y Lima, y durante meses la gente recuperó artículos militares a lo largo y ancho de la costa, además de tierra adentro. La catástrofe devastó los importantes almacenes costeros, lo que significó la pérdida de «trigo, sebos, caldos de vino y aguardientes, jarcias maderas fierros, estaños cobre y demás»[8].

El mar continuó arrojando cuerpos en la orilla durante varias semanas. En su *Desolación de la ciudad de Lima*, escrita apenas semanas después de la calamidad, Victorino Montero del Águila comentó que los cuerpos de los muertos servían como «pasto de las Aves» (Montero del Águila, 1863: 174). Otro observador diría así:



[7] Conde de Superunda, 1983: 260; Lozano, 1863: 41, también incluye información sobre los restos.

[8] El hecho que particulares hubiesen cogido pedazos del San Fermín desató la ira de Ovando (Ovando, 1863: 62). En lo que respecta a la venta de sus restos, consúltese Archivo General de la Nación (Perú) (en adelante AGN), Factoría Mayor, Libro de Cuentas, C-15, Leg. 267, c. 1270 (1747). En lo que respecta a los almacenes o «bodegas» véase Anónimo, 1746: 156.

«[los] cuerpos, [los] bomitó después el mar en sus Riberas, desnudos, y medio comidos de los pezes»[9].

Los cadáveres flotantes incluían no solo los de quienes murieron con el tsunami, sino también los restos de los difuntos que el impacto de la ola desenterró de tumbas poco profundas situadas dentro de las iglesias. Otros restos menos mórbidos también eran dejados en la playa por el mar. El día después del terremoto, la gente se congregó en las playas vecinas para reunir bienes valiosos como muebles de madera y cuadros con sus marcos, y buscaron sus posesiones personales en medio de los restos. Algunos sostuvieron que los ladrones estaban quitando sus joyas y ropas a los muertos (Anónimo, 1863 [1746]; Odriozola, 1863: 161-162; Montero del Águila, 1863 [1746]: 174).

La ferviente religiosidad de los limeños brotó plenamente después del sismo. Los miembros descalzos de los mercedarios sacaron la imagen de la Virgen María y la Virgen de las Mercedes de su iglesia a dos cuadras de la plaza. Un sacerdote exhortó a la multitud, diciendo: «Lima, Lima, tus pecados son tu ruina». En los días subsiguientes los fieles cargaron las imágenes de la Virgen del Rosario, Nuestra Señora del Aviso, el Santo Cristo de Burgos, el Jesús Nazareno y el muy limeño Señor de los Milagros. Las urnas de los tres santos peruanos, Santo Toribio, San Francisco Solano y Santa Rosa, cada uno de los cuales contaba con alguna historia de un milagro en un terremoto, también fueron exhibidas (Sánchez Rodríguez, 2001: 172). La penitencia envolvió a la ciudad y docenas de procesiones recorrieron sus calles. Un prelado recibió latigazos sobre su espalda desnuda, de manos de un hermano laico que gritaba: «Esta es la justicia del Rey de los Cielos que manda ejecutar en este vil pecador» (Llano Zapata, ¿1747?: 80). Los franciscanos vendieron miles de mortajas para envolver a los muertos (Lastres, 1940: 151; Sánchez Rodríguez, 2001: 180)[10]. Los integrantes de esta orden, cuyo número había crecido en el Perú a comienzos del siglo XVIII, practicaban una forma de devoción particularmente física y pública. Los observadores alabaron su celo al liderar «procesiones de sangre» y predicar aparentemente sin detenerse en los días posteriores al sismo. Los frailes Tomás de Cañas, Juan Mateos y Joseph de San Antonio, franciscanos que imitaban a Cristo caminando descalzos, llevando coronas de espinas y cuerdas que les colgaban alrededor del cuello, pedían



[9] La cita proviene de la biografía espiritual de Fr. Pedro Mont in Papió (1987 [1765]: 256).

[10] A mediados del siglo XVIII, los franciscanos buscaron proteger el virtual monopolio que tenían sobre las mortajas. Véase AGI, Lima, Leg. 542, orden terciaria de San Francisco.

una penitencia masiva y enfatizaban el evidente deseo divino de que Lima renunciara a sus costumbres pecadoras. Ellos predicaron en las calles durante meses (Manso de Velasco, 175?; AGI, Lima Leg. 541).

Se contaban historias de religiosos que habían previsto la catástrofe. Una relación franciscana menciona que la abadesa del convento carmelita pospuso el coro de las 7 hasta las 9 p.m. Al entrar las monjas, les dio la oportunidad de darse vuelta y salvarse del inminente castigo que preveía. Siete u ocho de ellas se quedaron, esperando que se hiciera la voluntad de Dios. Todas murieron. Alonso del Río, un fraile dominico, fue tomado por loco por recorrer las calles del Callao esa misma noche, advirtiendo de la calamidad inminente. Él también pereció (Esquivel y Navia, 1980, vol. 2: 351)[11]. Después del desastre, las noticias sobre los milagros mejoraban el ánimo de la gente. Tanto Llano Zapata como Ovando contaron la historia de una mujer y el bebé al que amamantaba, quienes sobrevivieron cuatro días atrapados debajo de los escombros. Incluso el no muy piadoso Llano Zapata exclamó que la divina providencia, «en tales conflictos[,] por mas que estienda sus castigos, propaga sus piedades» (Llano Zapata, ¿1747?: 74; Ovando, 1863: 51). Los menos píos también tuvieron suerte. Una acequia rota inundó los calabozos de la Inquisición, y solo los esfuerzos del visitador de la Inquisición de Lima, Pedro Antonio Arenaza, salvaron a los prisioneros de morir ahogados (Llano Zapata in Odriozola, 1874, tomo VII: 381-409; Medina, 1887, tomo 2: 289-291).

En los meses y días subsiguientes las epidemias, los centenares de réplicas y el dantesco descubrimiento de cuerpos sepultados intensificaron la angustia. El hedor de la carne humana y animal en descomposición, una ola delictiva y la escasez de alimentos y agua hicieron que la vida fuera difícil de sobrellevar. Unos alarmantes informes sobre la destrucción sufrida por el centro de Hispanoamérica cruzaron el Atlántico e ingresaron a los debates ilustrados en torno a la naturaleza y el poder, en particular luego del terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755. El desastre asimismo provocó muchos debates en la Ciudad de los Reyes —que es como se conocía a Lima en ese entonces— y en Madrid, que giraron en torno al urbanismo y al dominio hispano.

[11] Lozano se refiere a él como Alfonso de los Ríos (Lozano, 1863: 42).

## 1. Pánico y oposición

El terremoto y el tsunami subsiguiente despanzurraron a Lima y brindaron una foto instantánea, espantosa por cierto, de la ciudad a las 10:30 p.m. del 28 de octubre de 1746. Este libro sigue la tendencia de los historiadores de concentrarse en un evento particular, un momento y lugar específicos, para luego rastrear sus repercusiones más amplias. Esto es lo que Robert Darnton ha bautizado como el «análisis de incidentes»[12]. En concreto, el terremoto-tsunami brinda una perspectiva novedosa sobre la forma en que Lima estaba organizada —por ejemplo, quién vivía dónde— y cómo fue que distintos grupos imaginaban que la Ciudad de los Reyes debía reconstruirse. Los desacuerdos entre los españoles, la Iglesia y la población multirracial de Lima surgieron de inmediato, y aquí razas, clases y género desempeñaron sus papeles típicamente vitales.

Lima era una ciudad fervientemente católica proclive a los terremotos, y el pueblo reaccionaba a los temblores invocando a los santos y uniéndose a procesiones religiosas. Ellos sacaban a Vírgenes y cruces de los numerosos templos de Lima, al igual que las urnas de los santos. Sin embargo, detrás de esta vuelta aparentemente unánime hacia la Iglesia, ardían acalorados debates en torno al papel que ella debía desempeñar en el Perú, preocupaciones con respecto a su estructura interna y al comportamiento de sus integrantes, y desacuerdos acerca de la forma apropiada de devoción. Las caóticas secuelas del desastre de 1746 revelaron profundos desacuerdos en lo que respecta a la religión, la culpabilidad y la redención, a medida que los sobrevivientes buscaban explicaciones y culpables. A lo largo de las sucesivas fases de choque, confusión y reconstrucción, la gente fue intentando identificar las causas y —de ser posible— corregirlas. Unos cuantos espíritus eruditos discutieron las causas naturales, repitiendo la división mundial de esta era anterior a la tectónica de placas, entre aquellos que consideraban que los gases subterráneos eran la causa de los terremotos y quienes daban más peso a las aguas que se filtraban bajo tierra y la debilitaban.

Pero la inmensa mayoría de los habitantes de Lima vio la calamidad como una señal de la ira de Dios, debido a las célebres costumbres decadentes de la ciudad. Grupos y personas manifestaron su parecer en torno a la inmoralidad





[12] En su iluminadora reseña, Darnton admite que tal vez este no sea el mejor término posible (Darnton, 2004: 60).

de Lima y cómo corregirla en discursos, misas, procesiones y publicaciones. Ellos criticaron con particular vehemencia las costumbres autónomas y la vestimenta impropia de las mujeres. Algunas personas vivían estos temores y tenían premoniciones aterradoras de la inminente destrucción de la ciudad. De este modo, la catástrofe arroja nuevas luces sobre las incertidumbres y la culpabilidad de la población limeña, temas que se encuentran en el centro del presente estudio.

El sismo pasó a ser un virtual referendo sobre Lima. El virrey Manso de Velasco dedicó muchas de sus energías a reconstruir y mejorar la ciudad. Él y su asistente francés, Louis Godin —dos personajes centrales de este libro— trazaron un elaborado plan para «racionalizar» Lima, esto es, crear una ciudad más manejable siguiendo las líneas de las reformas urbanas europeas de la época. Ellos concibieron una organización y una traza que incrementarían el poder del Virrey y debilitarían el de las clases altas, la Iglesia y demás grupos corporativos. Propusieron ampliar las calles, derribar los altos de las edificaciones de dos pisos y limitar el número de fachadas y de campanarios. Tales medidas no solo facilitarían la circulación de bienes, personas y aire (una obsesión del siglo XVIII), y permitirían a la luz alcanzar las áreas de comportamiento «turbio», sino que además cortarían también el poder de las clases altas y facilitarían el control de las bajas, así como de las célebres mujeres independientes de Lima. El virrey Manso de Velasco buscó regular (pero no eliminar) la presencia de la Iglesia, intentando limitar el número de templos, conventos y monasterios que podían reconstruirse. Esta campaña trajo a primer plano pareceres profundamente arraigados según los cuales la Iglesia, y las órdenes religiosas (franciscanos, jesuitas, dominicos y otras más) en particular, se habían vuelto decadentes y consentían la presencia de demasiados sacerdotes descarriados, además de prestar una atención exagerada al dinero y el poder. Al Virrey le disgustaba la ostentación y la riqueza de la Iglesia y de las clases altas. Para él la fuente última de los problemas peruanos era la vanidad, puesto que ella promovía el gasto dispendioso y tal vez provocaba también la ira divina. Manso de Velasco también intentó poner coto a las díscolas clases bajas y domesticar las celebraciones religiosas.

Pero para la inmensa sorpresa y frustración del Virrey, sus proyectos se toparon con oposición y resistencia en todos lados. Gran parte de este libro examina dichos debates y controversias. En el mejor de los casos, la Corona no pasaba de prestar un tibio respaldo al plan del Virrey, aceptando sus objetivos pero rehusándose a gastar recursos en una ciudad distante, incluso una que era tan importante como Lima. Para los oficiales reales de Madrid, el terremoto

parecía ser un infortunado revés a los esfuerzos realizados por incrementar las rentas de sus posesiones americanas y mantener a otras potencias europeas a raya. En 1746 los españoles nuevamente estaban combatiendo a los ingleses en un conflicto de extraño nombre, conocido como la Guerra de la Oreja de Jenkins. Las propuestas de Manso de Velasco y Godin, que como ya se indicó se hacían eco del diseño urbano europeo de la época, no persuadieron a la corte de Madrid. Lima era una capital colonial y un centro de comercio, no una ciudad española propiamente dicha que mereciera o incluso necesitara magnificencia. Pero el dinero no era el único problema. Las contradicciones de la política borbónica en América —lo que posteriormente se conocería como las Reformas Borbónicas— detuvieron en sus redes a los planes de reconstrucción.

El proyecto ilustrado impuesto por los Borbón y otros gobiernos absolutistas, como el de Federico el Grande de Prusia, Catalina la Grande en Rusia y el Emperador Habsburgo José II, conllevaba alguna noción de homogeneización o simplificación social, aunque no de igualdad: una división entre los nobles o la elite y la gente común, habría de reemplazar las múltiples formas de identidad características del antiguo régimen[13]. Los Borbón y otros absolutistas buscaban hacer más eficientes las relaciones de poder, y concibieron así unos lazos verticales que se desplazaban de grupos y personas al rey y a sus representantes, en lugar de hacerlo a través de múltiples intermediarios. De este modo el Rey y el Virrey pusieron la mira en los grupos corporativos, y debilitaron las prerrogativas y la identidad grupal de los gremios, la Iglesia y grupos de castas tales como los indios. Sin embargo, dichas identidades corporativas tenían profundas raíces en la América hispana, donde fortalecían las divisiones sociales y la organización política. Ellas constituían el meollo del colonialismo español. Su eventual desmantelamiento, así como la centralización del poder en lugar de delegarlo, sería algo difícil y potencialmente peligroso de llevar a cabo. Preguntas tales como dónde encajaban los indios nobles en el nuevo esquema, o cómo controlar a los criollos, los europeos nacidos en América, sin perder su lealtad, desconcertaron a los españoles y al Virrey inmediatamente después del sismo y lo seguirían haciendo mucho después. Los Borbón también buscaron cambiar las relaciones familiares y de



13 Véase la introducción de Scott, 1990.

género. Estas políticas asimismo resultaron estar plagadas de contradicciones y dificultades, tanto en España como en el Perú[14].

Es más, los grupos que la Corona buscaba controlar también tenían sus propias ideas. Las clases altas, las órdenes mendicantes, el clero secular, las clases bajas y las áreas andinas circundantes tenían todas nociones muy distintas de cómo debía ser la nueva Lima, quién debía pagar por ella y cómo debían reconvertirse las relaciones políticas. El Virrey se encontró con que imponer su visión de la capital a la población era mucho más difícil de lo que había esperado, lo que fue un adelanto de aquello que sucedería en el medio siglo subsiguiente, cuando los españoles lucharían por afianzar su dominio y, posteriormente, simplemente mantenerlo. El terremoto nos permite examinar las limitaciones del absolutismo hispano y los obstáculos a la reforma. El periodo asimismo ilumina cómo fue que se negociaron el poder y los cambios.

## 2. Desorden y orden, barroco y los Borbón

En las disputas en torno a quién culpar y cómo reconstruir, dos eran los temas dominantes y que signaban a los bandos opuestos. En primer lugar, las personas y grupos tenían formas divergentes de entender los conceptos de orden y desorden. Todos coincidían en que el terremoto había generado un pandemonio: edificios arrasados, un presidio y puerto desaparecidos, sonidos espeluznantes, olores pútridos, nobles en harapos, cadáveres flotantes, animales espantadizos y miles de muertos. Ello, no obstante, difería en lo que respecta a cuál era la peor consecuencia —qué cosa abominable tipificaba el desdichado caos— y por ende en qué debía hacerse primero. Lo que más afligía al Virrey era la ruptura de la precisión geométrica de Lima ahora que las calles habían quedado bloqueadas por los escombros, que los precisos ángulos rectos de la ciudad hubiesen sido distorsionados por las torres y balcones aplastados, y que la gente durmiese dondequiera que pudiese hallar unos cuantos metros de espacio. El trastorno de los códigos urbanos parece haberle motivado más que la muerte de miles de personas, o que la continua



[14] Entre las obras clásicas sobre las Reformas Borbónicas tenemos a Lynch, 1958, y Fisher, 1970. Entre los trabajos recientes contamos con Fisher, 2003; Fisher *et al.*, 1990; Guardino, 2005; Guimerá, 1996; Pearce, 1998. En los últimos diez años se ha investigado bastante el contenido social de las reformas. Véase Premo, 2005; Twinam, 1999; Stern, 1995. Examiné parte de esta bibliografía, en particular la que está en español, en Walker, 2004.

miseria de los sobrevivientes. Manso de Velasco literalmente buscó enderezar la ciudad y contener los excesos de la vida pública barroca. Sin embargo, algunos integrantes de las clases bajas limeñas vieron en la destrucción y el desorden, una señal del poderío tambaleante de los españoles. En una época en la cual el dominio político dependía tanto del ritual y la exhibición del mismo, muchos interpretaron los palacios y templos colapsados, y a los nobles que vestían ridículos harapos, como señales no solo de una suspensión temporal de las reglas y códigos normales, sino tal vez de un cambio inminente e incluso de una revolución. Estas distintas formas de entender el orden y el desorden, lo que Lima era y debía ser o sería, entraron en curso de colisión después del sismo.

Muchos observadores señalaban el alto número de monjas conmocionadas que recorrían las calles, incapaces de retornar a su vida enclaustrada, como el símbolo o el efecto más horrendo del desorden generado por el terremoto. Los desplazamientos de estas religiosas, su exilio forzado a las bullentes calles de Lima, significaban distintas cosas para distintas personas. Para el Virrey, esto personificaba la ruptura de las divisiones espaciales primordiales entre los mundos enclaustrado y secular, y entre lo sagrado y lo profano. Él deseaba restaurar dicha divisoria, por lo que buscó establecer límites al número de monjas y sacerdotes, además de asegurarse que se concentraran en la vida conventual. Otros en Lima vieron en las monjas una señal desgarradora de la ira divina desencadenada por la inmoralidad de la ciudad, una advertencia conmovedora de posiblemente más eventos apocalípticos por venir. Muchos apuntaban a las mujeres o a la misma Iglesia, culpando a su propio desorden interno y pérdida de pureza. Algunas de las personas piadosas creían que los tímidos esfuerzos del Virrey para limitar la presencia de monjas y otras personas religiosas, habían promovido o estimulado la divina ira. Lo que para el Virrey y otros era una solución a la terrible situación de las monjas —el fortalecimiento de la divisoria profano/secular—, era para otros materia de aborrecimiento. Aunque las monjas desplazadas y vagabundas pasaron a ser el símbolo ampliamente compartido de lo espantoso que había sido el sismo, la gente lo interpretó de diversos modos, lo que indica los amplios desacuerdos existentes en torno a por qué razón Lima yacía en ruinas y qué podía hacerse al respecto.

La segunda falla geológica, relacionada con la primera, era el enfrentamiento entre el gobierno barroco proveniente de la Contrarreforma y el colonialismo «ilustrado» de los Borbón. Lo *barroco* alude a un estilo arquitectónico y artístico que «materializó el mundo espiritual», en particular mediante

las imágenes e íconos religiosos recargados y abundantes que habían conformado el meollo del mundo católico, al menos desde el Concilio de Trento (1545-1563). Se trató de un fenómeno urbano, representado por magníficos edificios, templos, plazas y avenidas donde se celebraban lujosas festividades y que eran el escenario de una ostentosa vida social. En términos de religiosidad, el término denota una «devoción radicalmente separada del mundo cotidiano mundano, interiorizada no tanto con el intelecto, como con la experiencia directa y emocional del ámbito celestial a través de exhibiciones deslumbrantes de objetos sagrados y las bellas artes» (Mills *et al.*, 2002: 406)[15]. En el núcleo de lo barroco yacía la yuxtaposición de piedad y sensualidad. Las monjas y otras religiosas contaban con una enorme presencia en Lima: en 1700 comprendían alrededor de una quinta parte de la población femenina de la ciudad. Al mismo tiempo, sin embargo, las tapadas coqueteaban vivazmente, los amoríos ilícitos y el concubinato eran algo común, y el libertinaje caracterizaba la ciudad.

La Lima del siglo XVIII era una ciudad eminentemente barroca y los reformadores vieron en el terremoto-tsunami una oportunidad para librarse de ciertos elementos de su recargada arquitectura, y al mismo tiempo controlar sus elaboradas ceremonias religiosas y prácticas sociales. La lucha entre lo barroco y el colonialismo ilustrado se hizo más evidente en los esfuerzos del Virrey por debilitar la presencia de la Iglesia y alejar al pueblo de la piedad barroca. Manso de Velasco era un hombre religioso, no obstante lo cual pensaba que la Iglesia no debía exhibir sus riquezas y poder, ni promover las formas ostentosas de la religiosidad. La devoción debía ser interna y privada, no externa y pública. Él mismo fue un ejemplo temprano del «catolicismo ilustrado»[16]. Los reformadores pusieron la mira en la naturaleza frondosa y heterodoxa de la devoción religiosa, a la que consideraban «excesos barrocos», así como en las fiestas y plazas de la ciudad[17]. Pero no solo la Iglesia defendió su posición, sino que además el pueblo de Lima mostró su lealtad hacia las muestras públicas de religiosidad que definieron al barroco, y a Lima en particular.

El conflicto se extendió mucho más allá de la cuestión del papel de la Iglesia Católica, manifestándose también en disputas en torno a la traza

[15] Los textos clave sobre el barroco en el Perú figuran en Mujica Pinilla, 2002.

[16] Para este tema resulta de fundamental importancia Voekel, 2002; véase también Peralta, 1999.

[17] Un estudio clave es Maravall, 1986. Con respecto a Lima véase Bromley, 1964: 216, que numera treinta y cinco días de fiesta anuales; Osorio, 2004; Ramos Sosa, 1992.

urbana, la religiosidad, la sensualidad y el poder político centralizado. Estas se hicieron visibles en discusiones y controversias en torno a las casas con altos, las premoniciones, el pan, la ropa, las procesiones y otros temas que aparentemente no guardaban relación alguna. De este modo, la falla geológica generada por el choque entre el barroco y el absolutismo borbónico trascendió las luchas políticas abiertas libradas en torno al poder relativo del Estado virreinal, y marcó con su sello a las múltiples controversias respecto a cómo reconstruir y ordenar Lima.

Mi libro sostiene que el enfrentamiento entre el Virrey reformador y los muchos grupos opositores terminó en un punto muerto. Este empate prefiguró la implementación fortuita de las Reformas Borbónicas. Para incrementar el control y elevar sus rentas, los españoles centralizaron el poder político, modernizaron los sistemas fiscal y administrativo, e invirtieron en las fuerzas armadas. Aunque la mayoría de los investigadores remonta estos cambios a la costosa derrota española en la Guerra de los Siete Años (1756-1763), y en particular al reinado de Carlos III (1759-1788), yo me uno a quienes les interesa sondear las décadas iniciales de la reforma[18]. El Rey y el Virrey vacilaron en lo que respecta a las políticas referidas a indios, criollos y la Iglesia, y se inquietaron ante el alto coste de las reformas administrativas. Estos y otros grupos lucharon contra ciertos aspectos de las reformas. La implementación irregular y una amplia resistencia también signaron a la década posterior al terremoto-tsunami aquí estudiada. En efecto, las luchas libradas en torno a la reconstrucción, cuando virtualmente todos los grupos se oponían al Virrey, aunque por distintas razones y con alternativas diferentes, también auguraron la peculiar posición peruana en las guerras de independencia del temprano siglo XIX. A la mayoría de los sectores (clases, grupos étnicos, regiones) les disgustaba el dominio hispano, pero no pudieron crear un frente común. Una oposición fragmentada asimismo estuvo presente en la década de la reconstrucción posterior al sismo.

Los debates en torno a la reconstrucción no quedaron limitados a Lima, Callao y el interior. Estos ingresaron a las discusiones trasatlánticas y europeas en torno a los terremotos, el dominio colonial y la ira divina. El Virrey desde Lima y el Rey desde Madrid, intercambiaron sucesivas cartas en torno al sismo y las muchas controversias que rodeaban la reconstrucción, pero además aparecieron relaciones del sismo en México, en lo que luego sería



[18] Véase en particular Pearce, 1998; Moreno Cebrián, 2000.

Estados Unidos, Francia, Holanda, Portugal y España. Muchas luminarias del periodo, entre ellas Voltaire, Immanuel Kant y Benjamín Franklin, hicieron referencia al terremoto de Lima. Al seguir esta huella de papel presto particular atención a la relación existente entre lo que los europeos pensaban de Lima a lo largo del siglo XVIII, y lo que se debatía en la ciudad misma con respecto a su grandeza y defectos.

Los perceptivos estudios preparados por viajeros, científicos y otros autores nos han enseñado bastante sobre cómo percibían los europeos al Perú, y cómo fue que se perpetuaron dichas ideas. En efecto, es posible que sepamos más de estas nociones europeas que sobre cómo Lima y su interior se percibían entre sí, esto es, las imágenes y preocupaciones que circulaban por la ciudad y sus alrededores. La cuestión de cómo fue que las sociedades coloniales reaccionaron, cuestionaron, ignoraron o incorporaron el discurso occidental propagado por los viajeros, científicos y otros —lo que, en el contexto de las colonias orientales, Edward Said denominó *orientalismo*—, constituye una pregunta crucial subrayada por diversos investigadores[19]. En las siguientes páginas mostraré que los peruanos debatieron temas clásicos de la Ilustración tales como el lujo y el consumo, el progreso y la decadencia, y las jerarquías sociales y la soberanía. Algunas de estas discusiones surgieron como respuesta a las duras críticas europeas del ordenamiento moral limeño. Sin embargo, esta no fue sino una de varias motivaciones o razones. Desde por lo menos finales del siglo XVII, muchos criollos buscaron distinguirse de quienes habían nacido en Europa, basando su pretensión en gran medida sobre las versiones literarias y artísticas de la grandeza de Lima y otras ciudades. Además, en Lima ya se había manifestado preocupación (o regocijo) en torno a las costumbres supuestamente pecadoras de su ciudad, mucho antes de que los europeos redactaran sus sentencias condescendientes y llenas de reproches. También mostraré que en Lima, estos debates y discusiones no fueron simplemente reacciones a Europa, sino que se intersecaron y siguieron un curso paralelo a ellos, en particular la insistencia de los viajeros en la decadencia libertina de la ciudad. Los peruanos ocasionalmente respondían a este discurso; en otras oportunidades crearon su propia perspectiva, en base a los debates sociales europeos así como a las sensibilidades y preocupaciones peruanas. El terremoto las hizo aflorar.



[19] Entre los estudios clave están Cañizares-Esguerra, 2003b; Poole, 1997; Pratt, 1992; Liebersohn, 2006. Su deuda para con Edward Said y su *Orientalism* resulta obvia.

## 3. ¿Desastres naturales?

Este libro desarrolla asimismo otros campos de investigación. El estudio de los desastres naturales ha cobrado auge en los últimos años, a medida que los investigadores los usaban para ingresar a zonas normalmente enclaustradas, sondear mentalidades y examinar reacciones a la adversidad[20]. Podemos encontrar muchas explicaciones para esta tendencia. La más sencilla es que terremotos, huracanes, inundaciones, sequías y otras catástrofes aún provocan devastación y generan titulares en la prensa. Mientras escribía esto, el tsunami de diciembre de 2004 asolaba el sudeste asiático. Las escenas de gente siendo arrastrada a mar abierto y a través de poblados que repentinamente dejaron de existir, cautivaron al mundo. Ocho meses después, el huracán Katrina nos mostró un lado de Estados Unidos que los medios rara vez muestran, el de los pobres, y trajo a la luz un tema subrayado en gran parte por la bibliografía, este libro inclusive: la capacidad (o, en el caso de Katrina, la incapacidad) del Estado para responder a los desastres. Las reacciones del gobierno sirven como una prueba reveladora de su poder y su relación con los que gobiernan, y las consecuencias de dichos esfuerzos a menudo transforman las disposiciones políticas. A lo largo de la historia, los regímenes han caído debido a la incapacidad mostrada durante los desastres y después de ellos, y estos acontecimientos transformaron las sociedades de forma estructural.

El tsunami del sudeste asiático y el huracán Katrina confirman que las regiones lejanas, usualmente áreas empobrecidas, a menudo captan la atención de los medios estadounidenses solo durante el transcurso de una catástrofe. En efecto, la vida aparentemente segura y organizada del Primer Mundo hace que los desastres naturales resulten aún más espantosos y fascinantes. Esta fascinación con los desastres como repentinos sacudones de la fe en el progreso y el orden, datan de la Ilustración (y tiene precedentes que se remontan a miles de años atrás). El terremoto de Lisboa hizo que Voltaire cuestionara —en *Cándido* y el «Poema sobre el desastre de Lisboa»— la noción del control progresivo de la naturaleza y el optimismo («el mejor de los mundos posibles»), propugnados por Alexander Pope y G. W. Leibniz, entre otros



[20] En efecto, la catástrofe de 1746 ha sido materia de muchas investigaciones recientes. Véase Aldana Rivera, 1997 y Oliver-Smith, 1997, ambos en una obra de dos volúmenes editada por Virginia García Acosta; Quiroz Chueca, 1999; Pérez-Mallaína Bueno, 2001; Sánchez Rodríguez, 2001. La bibliografía sobre ciudades y catástrofes es masiva. Me fueron particularmente útiles Massard-Guilbaud, 2002 y Oliver-Smith, 1996.

(Voltaire 1999 [1759][21]. También trajo consigo una drástica reconstrucción de la ciudad bajo el liderazgo del marqués de Pombal. El terremoto de Lima, ocurrido nueve años antes que el de Lisboa, presta una maravillosa base para la comparación.

## 4. Esquema del libro

En el capítulo 2 examino cómo reaccionó y entendió la gente a la catástrofe. Si bien unos cuantos autores propusieron explicaciones científicas, la mayoría pensaba que su causa fue la ira de Dios. El capítulo se concentra en el pánico provocado por las monjas visionarias, cuyas premoniciones indicaban que el sismo y el tsunami solo eran el inicio: más y severos castigos divinos eran inminentes. Sus premoniciones y pánico muestran cómo fue que la gente percibió y experimentó el terremoto, interpretaciones estas que configuraron la reconstrucción de la ciudad. En el capítulo 3 esbozo el desarrollo de Lima desde su fundación por parte de Francisco Pizarro en 1535 hasta octubre de 1746, en particular la cuestión de cómo esta ciudad planeada con precisión, se convirtió en una hirviente metrópoli multirracial. También examino los horrores y el caos de las horas y días posteriores al sismo.

El terremoto destruyó las iglesias y los principales edificios, dañó el suministro de alimentos y agua, y suspendió los códigos sociales vigentes. En el capítulo 4 examino los apremiantes esfuerzos del virrey Manso de Velasco por imponer el orden y reconstruir la ciudad. En el capítulo 5 me concentro en los enfrentamientos entre el Virrey y las clases altas, lucha esta que encapsula los obstáculos a la imposición de las reformas. En el centro de estos enfrentamientos yacían las nociones rivales del orden y el decoro. Manso de Velasco culpaba a las estridentes costumbres de la elite limeña, no solo de los problemas que tenía para crear una ciudad más manejable y racional, sino que en cierto momento incluso les atribuyó el desastre mismo. A sus ojos, su ostentación e inmoralidad despertaron la ira de Dios. Los limeños discrepaban tanto con esta interpretación como con sus esfuerzos por cambiar la arquitectura de la ciudad. Los debates librados dentro de la Iglesia y en torno a ella, tanto entre las órdenes mendicantes regulares como entre las seculares, son el tema del capítulo 6[22]. Para el Virrey, la calamidad



[21] Véase la introducción y los artículos en Johns, 1999.

[22] El clero regular lo conforman sacerdotes y monjas tales como franciscanos, dominicos y jesuitas, que viven siguiendo un conjunto particular de reglas en una comunidad religiosa. Los jesuitas no

fue una oportunidad para debilitar la presencia de la Iglesia, lo que formaba parte de la campaña de secularización del siglo XVIII. La Iglesia respondió enérgicamente, subrayando la necesidad de contar con sus servicios en esta era de desolación y confusión. La lucha en torno a su papel fluctuó de un lado al otro, de las cuestiones materiales —la Iglesia era una gran propietaria y prestamista— a las morales, como la indecencia y la piedad.

Muchos señalaban acusadoramente a un grupo en particular como el causante de la supuesta defunción moral de Lima y de la subsiguiente ira divina: las mujeres. Desde la fundación de la ciudad, los críticos habían sermoneado a las mujeres de la ciudad por su vestimenta inmoral —en particular las encubiertas «tapadas»— y su activa vida social. En el capítulo 7 exploro la campaña librada por la Iglesia y el Estado para implantar nuevos códigos de vestimenta y cambiar el comportamiento de los habitantes. Aunque muchos de los residentes culpaban también a las mujeres, implementar estos cambios resultó difícil. En el siguiente capítulo examino las reacciones de la clase baja al terremoto y sus caóticas secuelas. Una ola delictiva, una conspiración en Lima y un violento levantamiento en la vecina provincia andina de Huarochirí petrificaron a muchos en la capital, a las autoridades en especial, y trajeron a la superficie debates en torno a la lealtad y lo confiables que eran afroperuanos e indios. Dichos eventos no solo resaltan el pensamiento y la política racial, sino que además demuestran que las clases bajas de color tenían ideas muy distintas en lo que respecta al significado del sismo y en qué debía convertirse Lima. Por último, el epílogo toma en cuenta las implicaciones del terremoto y las luchas ideológicas y políticas que este promovió en el Perú del XVIII, y mucho después.

eran una orden mendicante (aquellas cuyos ingresos supuestamente provienen principalmente de las limosnas). Los seculares forman el clero diocesano, responsables directamente ante el obispo.

# Capítulo 2
# Bolas de fuego: premoniciones y la destrucción de Lima

... algunas noches antes de este funesto sucesso, se vieron sobre la Ciudad señales de fuego del Cielo, pero, no fueron bastantes para reprimirse en dicha Ciudad las depravadas costumbres.

Fray Pedro Mont, citado en Joan Papió, 1987 [1765]: 255.

Sólo a ustedes los elegí
entre todas las familias de la tierra;
por eso les haré rendir cuenta
de todas sus iniquidades. (…)

¿Suena la trompeta en una ciudad
sin que el pueblo se alarme?
¿Sucede una desgracia en la ciudad
sin que el Señor la provoque?

Porque el Señor no hace nada
sin revelar su secreto a sus servidores los profetas.

El león ha rugido: ¿quién no temerá?
El Señor ha hablado: ¿quién no profetizará?

Amós, libro tercero

José Eusebio Llano Zapata redactó lúcidos informes de las reacciones al terremoto. Él anotó que la gente no podía hablar debido al choque, señalando que «[n]o era vida la que se vivía sino una muerte la que se pasaba». Llano Zapata retrató además los horrendos estruendos de las réplicas, los desesperados pedidos de ayuda, los «trajes (…) tan ridículos» que la gente se vio obligada a vestir, así como los sollozos, gritos, alaridos, gemidos y quejidos. En su obra esbozó una crónica del pánico, la incredulidad, la agonía y el luto que envolvieron a la ciudad (Llano Zapata, ¿1747?: 72-73).

Llano Zapata también desarrolló una serie de ideas sobre la sismología. Tras el devastador terremoto de Lisboa de 1755, le escribió un informe al rey Fernando VI de España, en el cual resumía sus ideas acerca de las causas de los sismos así como posibles medidas preventivas. Según él, los fuegos subterráneos causaban vientos masivos y una creciente presión del aire que remecían la tierra, hipótesis propuesta por Nicolás Lémery y Martín Lister, reconocidos científicos europeos, y desarrollada por Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon, en su *Histoire naturelle* (1749). En esta época dos escuelas de pensamiento entraron en conflicto: la que defendía Llano Zapata, que enfatizaba el papel de los fuegos subterráneos y la presión del aire, y otra que afirmaba que el agua se filtraba bajo tierra, debilitaba la corteza terrestre y promovía cambios tumultuosos[1].

Aunque Llano Zapata proponía causas naturales como explicación para la calamidad limeña, la inmensa mayoría la veía más bien como una señal de la ira de Dios. La multitud invocaba, y en muchos casos sacaba a las calles, al grupo de santos e imágenes religiosas de la ciudad. Los innumerables rezos, procesiones y misas que se llevaron a cabo en los días que siguieron a la tragedia respaldaron la observación de que los sismos eran «[c]astizos colaboradores de la Inquisición», puesto que habrían persuadido a todos a censurar las costumbres pecadoras de la ciudad (Porras Barrenechea, 1997: 14). La culpa y el temor, surgidos ante la posibilidad de que las descarriadas costumbres de los limeños desataran una mayor ira divina, paralizaron a gran parte de la población. Sin embargo, los habitantes encontraron consuelo en la creencia de que el castigo podía prevenirse si enmendaban sus hábitos



[1] En su «Respuesta dada», Llano Zapata (1756) indicó que era «natural» que supiese bastante sobre ellos pues había sido «nacido y criado en Lima, que es Lugar, donde con más frecuencia se ven estos insultos». Sobre las teorías sísmicas de la época consúltese Taylor (1975) y Oeser (1992). El científico francés Amadée Frezier —cuyos escritos sobre el Perú del temprano siglo XVIII serán muy citados aquí— se inclinaba por la segunda explicación. En Feijóo de Sosa (1984: 35-36), encontramos otra postura sobre las causas de los sismos, en relación al que tuviera lugar en Trujillo en 1759.

pecadores. A diferencia de las explicaciones que enfatizaban el papel de los fenómenos naturales, las causas divinas tenían sus propias ventajas.

La angustia producida por el terremoto perduró durante más de una década, revelando así distintas nociones de por qué razón Dios había desatado su furia contra la Ciudad de Los Reyes. Pero el que la población limeña atribuyera el sismo a la ira divina no quería decir que estuviese de acuerdo en lo que toca a las causas de este apuro, o su solución. El pueblo manifestaba su desacuerdo de manera profunda y pública respecto a por qué motivo Dios estaba furioso y la forma cómo aplacar su ira, responsabilizando de ello a diversos grupos: las mujeres, las clases altas, la misma Iglesia y otros más. Para decepción de los reformistas, Lima reaccionó de modo completamente barroco.

Con todo, podemos dividir las interpretaciones dadas a los sismos nítidamente entre aquellas que proponían causas naturales, y aquellas que los interpretaban como actos divinos. Si bien en la década de 1750 Immanuel Kant ridiculizó a quienes buscaban explicaciones divinas —según él, «nos encontramos de pie sobre la causa»—, la mayoría de los autores de mediados del siglo XVIII alternaba las explicaciones divinas con las naturales[2]. Por ejemplo, luego del terremoto de Lisboa, que también dañó a Sevilla y otras partes de la España meridional, el Padre Josef Cevallos sostuvo que si bien los sismos son obra de Dios, al igual que todo en el mundo natural, solamente unos cuantos eran castigos de la Providencia. Sostuvo así que Lisboa y Sevilla no habían sido castigadas por sus costumbres pecadoras, pues el terremoto era «enteramente natural» (Cevallos, ¿1757?: 44). En Lima pocos atribuyeron la catástrofe a causas naturales y volvieron más bien la vista al cielo. La angustia y los debates en torno a las costumbres decadentes de la urbe y la posibilidad de la ira divina, marcaron los diez años posteriores a la catástrofe, configurando así la comprensión e implementación de medidas de emergencia, así como la puesta en marcha de la reconstrucción de la ciudad.

## 1. Voces enclaustradas

El 7 de noviembre de 1756, diez años y diez días después del sismo, el franciscano Joaquín Parra celebró misa en San Francisco, el templo principal de su orden. El primer domingo de cada mes estaba dedicado al Sagrado Corazón de Jesús y usualmente atraía a una gran multitud de fieles. Entre

[2] Citado en Oeser, 1992: 30. Véase también Clark, 1965.

los presentes se hallaban Mateo de Amusquíbar, máximo representante de la Inquisición peruana, y el eminente abogado Manuel de la Silva y la Banda. El Padre Parra dejó anonadado a su público y promovió el pánico en toda la ciudad, así como años de litigios judiciales, al relatar las premoniciones de un pequeño grupo de monjas y otras mujeres religiosas. Todas estas visiones tenían un tema en común: debido a las costumbres licenciosas de sus habitantes y al desdén mostrado por las advertencias anteriores, la Ciudad de los Reyes pronto sería víctima de la ira divina, bajo la forma de bolas de fuego que caerían del cielo. Aunque estaban advertidos, pocos serían los que sobrevivirían a las llamas. Si bien las monjas habían distribuido la culpa de modo amplio, pusieron la mira en los defectos de las comunidades religiosas —las órdenes en particular— y en las costumbres pecadoras de la ciudad. El terremoto de 1746 fue considerado una advertencia a la cual no se había prestado atención. Las noticias del sermón se propagaron por los bien desarrollados circuitos urbanos del rumor y el chisme, llevando así a la superficie los temores que la mayor parte de la población compartía. El Padre Parra pasó a ser entonces objeto de una extensa pesquisa mientras que la Inquisición, el arzobispo y los franciscanos luchaban por decidir quién debía juzgarle por haber difundido estas visiones presumiblemente heréticas.

El proceso seguido a Parra brinda una vía de ingreso a las luchas secretas entre estas instituciones. El inquisidor Amusquíbar entró a lidiar con Pedro Antonio de Barroeta, el irascible arzobispo. Los franciscanos, a su vez, cuidadosamente intentaron mantener la investigación dentro de la orden y así proteger a Parra de los brazos judiciales de la Inquisición y del arzobispado. Pero mucho más interesantes resultan las premoniciones y el pánico que ellas provocaron. Los archivos de la Inquisición incluyen una relación detallada tanto de las dolorosas experiencias de las monjas que tuvieron estas visiones, como de su escalofriante contenido. Cada una de ellas vio distintas formas de la ira divina: bolas de fuego, toros que echaban llamas y horribles demonios que se burlaban obscenamente de las mujeres. Algunas también se toparon con un acongojado Jesús que recorría las calles de Lima, así como estatuas e imágenes parlantes y mensajes en los cielos. Estas visiones muestran tanto obsesiones inmediatas, como temores y pesadillas más duraderos.

Las premoniciones definieron un ciclo de una década de duración, que se inició con la severa y obvia advertencia del terremoto de 1746 y que llegaría a su fin con catástrofes aún más devastadoras. Las visiones de este ciclo incluían referencias a acontecimientos concretos, como las rebeliones acaecidas en Lima y en los Andes vecinos en 1750; el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en

la selva; y, al otro lado del Atlántico, el terremoto de Lisboa que tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755, un año antes de la misa de Parra. Pero los relatos de las monjas también reflejaban preocupaciones o tendencias de más largo plazo. Ellas compartían con muchos de los vecinos de la ciudad, la creencia de que Lima había sido maldecida desde finales del siglo XVII. Un terremoto anterior, acaecido en 1687, la decadencia agrícola subsiguiente (a la que se llamó «la esterilidad de los campos»), la epidemia de 1718-1723, que dio muerte a más de doscientas mil personas, y las inminentes incursiones de los piratas, eran también señales de la creciente ira divina contra la Ciudad de Los Reyes.

Las discusiones en torno a las costumbres pecadoras de Lima se entrelazaron con las controversias surgidas en torno a la decadencia de la ciudad. Ella había perdido la hegemonía política en Sudamérica con la creación de los virreinatos de Nueva Granada (1739) y el Río de la Plata (1776), en tanto que el surgimiento de los puertos del Atlántico amenazaba al Callao. La población limeña había crecido con lentitud en el siglo XVIII, y las preocupaciones económicas y políticas salieron a flor de piel con el pánico causado por las premoniciones. Aunque los analistas modernos podrían considerarlas —tanto a éstas como a los temores que desencadenaron— como una manifestación de las preocupaciones provocadas por la posición decadente de la ciudad y como una muestra de religiosidad barroca, los contemporáneos pensaban de manera completamente opuesta. Ellos le echaban la culpa al estancamiento social y político de la ciudad y temían su inminente destrucción por sus costumbres pecadoras.

Los debates acerca de las premoniciones transportan al lector moderno al mundo de las monjas enclaustradas y el profundo fervor religioso de la ciudad. Resulta deliciosamente irónico que sean las monjas —mujeres que se retiraban de la esfera mundana y minimizaban las comunicaciones con esta— quienes nos brinden estas observaciones. Aunque sus voces están filtradas —los testimonios son casi siempre los de sus padres espirituales o confesores—, sus premoniciones y la profunda preocupación por las implicancias que podían tener sobre la seguridad de la ciudad, nos ofrecen un testimonio vívido sobre la Lima del siglo XVIII. Las religiosas traen a primer plano los recelos generados por el debilitamiento de la división entre los espacios sagrado y mundano.

## 2. Pecados, santos y sismos

En 1600, cuatro futuros santos vivían en Lima: Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606, arzobispo entre 1581 y 1606, canonizado en 1726),

San Francisco Solano (1549-1610, canonizado también en 1726), San Martín de Porras (1579-1639, canonizado en 1962) y Santa Rosa de Lima (1586-1617), quien recibió en 1672 la distinción de convertirse en el primer santo nacido en el Nuevo Mundo y a la que se conoce desde entonces como la «patrona de las Américas, las Filipinas y las Indias»[3]. San Juan Masías (1585-1645, canonizado en 1975) llegó a Lima pocos años después. En el siglo XVII la ciudad albergó asimismo a muchos candidatos a la santidad, entre ellos el mercedario Pedro Urraca (1583-1657), quien supuestamente atravesó un muro para escapar al demonio vestido de mujer; el indio Nicolás Ayllón (1632-1677); y la mística Úrsula de Jesús (1605-1666). Estos tres no fueron canonizados, pero ejercieron su religiosidad en Lima y el interior, ganándose devotos seguidores tanto antes como después de su muerte (Glave, 1998: 148-149)[4]. El Perú produjo cuarenta candidatos para la canonización en el siglo XVII y una docena de los casos llegaron a Roma (Estenssoro Fuchs, 2003: 480-481). El vínculo entre la religiosidad de la ciudad y sus angustias sísmicas hizo que en Lima, los santos y los desastres resultaran inseparables[5].

Solano, un franciscano nacido en España, era conocido por su prédica callejera. En diciembre de 1604 imploró a los limeños que cambiaran sus costumbres pecadoras, advirtiendo:

> «quan llena estaba la ciudad del alma de vicios y pecados, y que avía llegado a un estado, que si la ira de Dios no se aplacava, se avía de destruir con aquellas tres plagas que refiere San Juan en su Canónica» (Córdova Salinas citado en Mujica Pinilla, 2001: 329)[6].

El sermón hizo que una multitud de devotos comenzara de inmediato a pedir piedad y a flagelarse. Esa noche, las iglesias y confesionarios de la ciudad estaban repletas. Una mujer, miembro de la orden terciaria dominica (y que por ende no era una monja), se tomó muy a pecho la prédica de Solano: era Isabel Flores de Oliva, a quien posteriormente se conocería como Rosa



[3] Para una lista de aspirantes véase Glave, 1998: 148. Sánchez-Concha (2003), también incluye información valiosa.

[4] Con respecto a Úrsula y las visionarias de Lima consúltese Van Deusen, 2004: 40-49. En lo que concierne a Ayllón consúltese Estenssoro Fuchs, 2003: 468-492.

[5] Por lo general, cuando expongo el tema de mi investigación con algún peruano, se me hace un comentario o una pregunta sobre el papel de Santa Rosa o del Señor de los Milagros.

[6] Véase también Córdova Salinas, O.F.M., 1957 [1651: 539-549, esp. pp. 542-543. El Padre Solano predijo poco después un terremoto masivo en la ciudad de Trujillo, al norte de Lima, una profecía que se hizo realidad quince años más tarde (Córdova Salinas, O.F.M., 1957 [1651]: 542). Según el Apocalipsis, las 'tres plagas' a las que hace referencia Solano son la guerra, el hambre y la peste.

de Santa María o simplemente como Santa Rosa de Lima. Ella incrementó entonces su ya de por sí rigurosa flagelación, al punto que su familia se preguntaba si podría sobrevivir. Con el tiempo se le atribuiría la salvación de la ciudad, y sus huesos y otras reliquias más fueron sacados después de los sismos de 1687 y 1746. En *Vida de la esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María*, el poema épico escrito por Luis Antonio Oviedo y Herrera (1672), este alabó su protección:

> «No permite el que dá leyes á las leyes, / Y dominar exércitos blasona / que á la ciudad destruyan de los Reyes / de que la Rosa, Estrella es, y corona»[7].



**Figura 5 – Santa Rosa venerada por indios, negros y mestizos. Anónimo, siglo XVIII, Convento de los Descalzos, Lima**
Fuente: Ramón Mujica Pinilla, 2001: 61

Santa Rosa habría de ocupar un lugar importante en las premoniciones de las monjas (Mujica Pinilla, 2001: 329; Morgan, 2002; Córdova Salinas, O.F.M., 1957 [1651: 542)[8].

La devoción a una imagen llamada El Señor de los Milagros, que aún inspira procesiones que involucran a cientos de millares de personas, también estaba vinculada a los terremotos. En 1650, un esclavo angoleño (o mulato) pintó la imagen del Cristo crucificado en un galpón de esclavos en Pachacamilla, en la parte occidental de la ciudad. A diferencia de los edificios que la rodeaban, la pintura sobrevivió al terremoto del 13 de noviembre de 1655. Su naturaleza milagrosa quedó confirmada una década más tarde cuando las autoridades, supuestamente preocupadas por el culto escandaloso de sus devotos mayormente africanos y afroperuanos, exigieron que fuera borrada. Cuando se intentó poner en marcha esta medida, un pintor se

[7] Citado en Morgan, 2002: 84.

[8] Sobre Santa Rosa y el terremoto de 1687 véase Odriozola, 1863: 22.

desmayó, otro quedó repentinamente paralizado y un tercero se rehusó a borrar la pintura. El sol brilló entonces entre las nubes y luego llovió, un fenómeno extremadamente inusual en Lima. Al final, la imagen sobrevivió (Llano Zapata, 1863: 128-129)[9]. El Señor de los Milagros se mantuvo como uno de los muchos santos sísmicos de la Lima virreinal. En 1746 los sobrevivientes también se congregaron alrededor de las imágenes de Nuestra Señora de las Lágrimas y de Nuestra Señora del Aviso, ambas consideradas patronas de los terremotos. Posteriormente los apóstoles San Simón y San Judas (cuya festividad se celebra el 28 de octubre) también pasaron a ser patronos, y la gente se volcó igualmente a sus imágenes (Locke, 2001: 188-189).

El sermón de Francisco Solano de 1604 es un testimonio de la estrecha conexión existente entre los sismos limeños y la ira divina a lo largo de la historia. Una relación franciscana del terremoto de 1687 presenta más evidencias. Ella describe cómo Dios le había revelado a una monja, la Madre Ángela, su voluntad de «acabar de una vez» con Lima debido a las continuas ofensas que la ciudad le inflingía. Al igual que en 1756, la fuente del testimonio es el confesor de la Madre Ángela, quien se lo dio a conocer al Padre Galindo, un mercedario. El testimonio enfatizaba cuatro ofensas: las injusticias de «los juezes, sus ministros, y los poderosos» contra los pobres al explotarles y denigrarles; lo profano y vano de la vestimenta de hombres y mujeres y el excesivo adorno de las casas, en marcado contraste con los «templos desnudos y vacíos sin sustento»; la sed codiciosa de propiedades y honores, que promovía la usura y los ardides de partes de laicos y clero por igual, sin respeto por la Iglesia y la amenaza de la excomunión; y por último el pecado de la lujuria y las conductas lascivas, «no tan solamente hombres con mugeres, sino [también] hombres con hombres y mugeres con mugeres, olvidandose totalmente del severo juicio y castigo de Dios»[10]. Otra relación describe cómo las multitudes vieron llorar repetidas veces a una imagen de la Virgen de la Candelaria en julio de 1687, lo que fue considerado como señal de un terremoto inminente, el cual efectivamente se produjo el 20 de octubre. En respuesta a la catástrofe, y con la intención de aplacar la ira de Dios,

[9] Para el Señor de los Milagros véase Banchero, 1976; Rostworowski de Diez Canseco, 1992; Locke, 2001; Anónimo, 1999: 86-87. Esta última es una excelente guía a la Lima histórica.

[10] Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 9375, Copia de papeles varios, siglo XVII: ff. 139-40. Véase también Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 407-409; y Moreno Cebrián, 2003: 246.

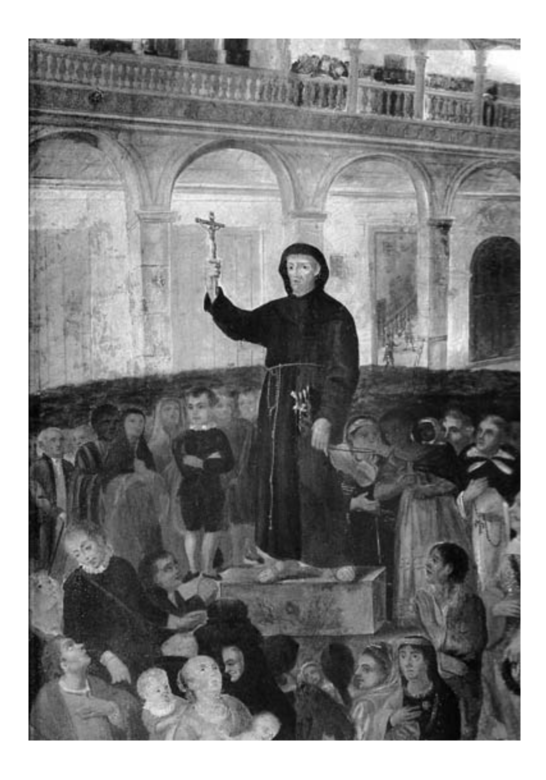


**Figura 6 – San Francisco Solano predicando en la Plaza de Armas. Anónimo, siglo XVIII, Convento de San Francisco.**
Fuente: Ramón Mujica, 2002: 324

los sobrevivientes llevaron esta imagen a las calles, junto con las reliquias de Santa Rosa y del jesuita Fray Francisco del Castillo (1615-1673)[11].

Los terremotos, los pecados y las santas se hallaban tan entrelazados entre sí desde la fundación de Lima en 1535, que gran parte de lo sucedido en 1746 y 1755 casi parecería ser algo atemporal, no limitado a dicho periodo sino que bien podría haber tenido lugar en algún momento durante los siglos XVI, XVII, XVIII o incluso después. La histeria colectiva y los ruegos públicos de penitencia y redención eran algo común en esta piadosa ciudad, que parece haber sufrido más de lo normal con los desastres naturales. Por ejemplo, en 1664-1665 los ansiosos habitantes de Lima interpretaron los cometas como señales de un inminente castigo divino (Suárez, 1996). Las visiones y premoniciones de 1755 formaban parte de un ciclo de crisis que se remontaba al tardío siglo XVII. Luis Miguel Glave considera que el periodo 1680-1693 constituyó el punto más alto del «fatalismo barroco» en el Perú, enumerando



[11] «Relación del temblor que arruinó a Lima el 20 de octubre de 1687», Odriozola, 1863: 23-32. Un sacerdote invocó al Padre Castillo y los remezones cesaron (p. 26).

una asombrosa serie de epidemias, hambrunas, terremotos y otras desgracias[12]. A finales del siglo XVII, las autoridades terminaron la construcción de una muralla que rodeaba la ciudad. Ella simbolizaba las crecientes ansiedades de la población, o al menos de las autoridades, y los esplendores y temores de la Lima barroca[13]. Un fuerte terremoto golpeó la capital en 1687, el mismo año en que la muralla fue terminada. Los escritores del siglo XVIII —de quienes se harían eco los del siglo XX— culparon al sismo por la decadencia agrícola de Lima, afirmando que este había vuelto la tierra estéril y abierto la puerta a la competencia chilena en general, y en el trigo en particular. Los residentes de Lima en el siglo XVIII experimentaron otras señales de decadencia y —según muchos— de la ira divina. La epidemia de 1718-1732 dio muerte a setenta y dos mil personas tan solo en la arquidiócesis de Lima. Las naves inglesas atacaron la costa a comienzos del decenio de 1740, en el interior estallaron rebeliones y el peso político y económico de Lima con respecto al de México y de sus contrapartes sudamericanas decayó[14]. El pensamiento apocalíptico y los severos textos contrarreformistas y la evangelización resonaban en la capital, profundizando así la angustia de la ciudad y la búsqueda que su población hacía de otra señal de la ira de Dios.

En el centro de las premoniciones de las monjas yacía el viejo debate en torno a las costumbres pecadoras de la población de Lima. Este era el mensaje abrumador de sus visiones: que Dios había enviado una severa advertencia en 1746, y que pronto habría de infligir un castigo mucho más grande. Más que una manifestación de la aparente decadencia política y económica de Lima, sus visiones se concentraban en la ira divina y en la necesidad de alcanzar una rápida redención. Los sermones y las pinturas que subrayaban las creencias apocalípticas de San Agustín y de Joaquín de Fiore, ambas profundamente arraigadas en el continente americano, nutrieron estas preocupaciones acerca del fin del mundo (Mujica Pinilla, 2002: esp. 219-238).



[12] Para el «fatalismo barroco» véase Glave, 1998: 343 y 343-366 para los acontecimientos anteriormente mencionados.

[13] Pacheco Vélez les llamó un «símbolo de la plenitud barroca» de Lima (Pacheco Vélez, 1985: 241; Günther Doering & Lohmann Villena, 1992: 125-126). El virrey Marqués de Castelfuerte (1724-1736) añadió una muralla al lado norte, que corre a lo largo del río Rímac. Agradezco a Adrian Pearce que me haya indicado esto.

[14] Para los males de Lima en la década de 1740 véase el resumen en Lohmann Villena, 1974b. En lo que respecta a la epidemia véase Pearce, 2001; en cuanto a los piratas y otras amenazas marítimas al Callao y Lima véase Lohmann Villena, 1964b; Flores Guzmán, 2005. Para un sólido examen de los Andes en el siglo XVIII consúltese Andrien, 2001, caps. 7 y 8, y en lo que toca a las rebeliones véase O'Phelan Godoy, 1988.

Una fuente única echa luz sobre la profundidad y el significado del temor a la ira de Dios, que la gente experimentó en este periodo. Doña María Fernández de Córdoba y Sande, una distinguida viuda, fundó una Casa de Ejercicios Espirituales para mujeres ilustres en el decenio de 1750, la cual era administrada por los jesuitas. Ella ya había tenido un papel decisivo en la creación del convento de las carmelitas nazarenas[15]. Hasta que Fernández de Córdoba llevó a cabo esta obra, las mujeres no contaban con ninguna casa de este tipo, y se veían obligadas a regresar a su hogar después de apenas unas cuantas horas de ejercicios espirituales en una iglesia o convento. Había dos de estas casas para varones, el Noviciado de San Antonio Abad, que fuera destruido por el terremoto de 1746 junto con su rica colección de arte, y San Bernardo, que se hallaba en las afueras de la ciudad. En el noviciado, un distinguido grupo de varones se quedaba a dormir durante un mes para desligarse de sus asuntos mundanos. Ellos llevaban a cabo actos de contrición, humildad y devoción, lo que incluía flagelarse uno mismo y a otros, y besar el suelo. Igual de importantes que las modestas comidas y la rigurosa oración eran los omnipresentes recordatorios de la lucha librada por Dios y el demonio en las paredes, bajo la forma de poemas y pinturas (Moncada, 1757).

La Casa de Ejercicios Espirituales para Mujeres, inaugurada en 1751 a una cuadra de San Pablo, el principal colegio jesuita, promovía la espiritualidad y las costumbres cristianas, no solo mediante un riguroso régimen de oraciones y comportamiento ascético, sino también a través de recordatorios visuales. La poesía y las pinturas cubrían virtualmente cada centímetro de pared disponible. Encima de la entrada había un letrero que decía «Puerta al Cielo». El vestíbulo tenía dos grandes pinturas, una de ellas una escena idílica con personas danzando mientras que el diablo las seducía para que se dirijan al infierno, en tanto que un jesuita y un capuchino intentaban impedir su descenso. Debajo de la pintura se leía el siguiente poema:

Tente hombre, no te arrojes
A unos males tan inmensos,
Mira, que si en ellos caes
No ay remedio, no ay remedio

Mira bien, a donde vas
Míralo bien, no seas necio



[15] Con respecto a Fernández de Córdova consúltese Vargas Ugarte (1949: 116-203), que incluye un documento sobre la rutina diaria de las casas espirituales. En lo que toca al miedo, consúltese el trabajo pionero de Jean Delumeau, 1989; para el Perú véase el libro editado por Rosas Lauro, 2005.

Y ten lastima de ti
Que ahora ignoras lo que es fuego

Al presente, Dios te espera
Y piadoso te da tiempo:
Si lloras ahora tus culpas
Subirás gozoso al Cielo

La otra pintura mostraba a un jesuita que contemplaba las llamas con tristeza. La pintura y el poema debajo de ella representaban el fin del mundo (Moncada, 1757: 3-4). Pasando la entrada, cada habitación lucía grandes pinturas con poemas acerca de las tentaciones del demonio, los sufrimientos de Jesús y el camino pedregoso que lleva hacia la salvación. Muchas mostraban la desdichada muerte de los pecadores. Por ejemplo, una pintura en el primer patio mostraba a dos demonios que arrastraban el alma de un pecador y la lanzaban al infierno. El poema debajo de ella comenzaba así:

La muerte del pecador
Aquí la ves retratada
Si tanto asombra pintada
En la experiencia, que horror!

Las pinturas, que sumaban más de 180 en total, retrataban a docenas de santos, el Sagrado Corazón de Jesús, diversos tormentos y escenas de los horrores eternos de la vía tomada por los pecadores[16]. Las monjas de Lima habían sido formadas en este tipo de mundo devoto y amenazante, en el cual los recordatorios de las trampas del demonio y del castigo divino eran omnipresentes. En sus sueños, visiones y premoniciones, ellas vivían muchas de las angustiantes escenas retratadas en la Casa Espiritual para Mujeres.

## 3. Las mujeres y los franciscanos

Desde la Edad Media, muchos pensaban que las mujeres tenían poderes comunicativos especiales y que encarnaban la auténtica piedad cristiana. Santas tales como Catalina de Siena (1347-1380) y Teresa de Ávila (1515-1582) eran veneradas en Europa y también pasaron a ser figuras importantes en el continente americano. Con la Contrarreforma, la proliferación de tales santas y las fervientes luchas contra el Norte protestante estimularon





[16] Para un agudo análisis véase Mujica Pinilla, 2002: 250-255.

aún más una religiosidad femenina, la que enfatizaba experiencias místicas tales como las revelaciones y las premoniciones. Pierre Chaunu alude a una «feminización» de la religiosidad contrarreformista[17]. Sin embargo, a partir del Concilio de Trento (1543-1563) la Iglesia Católica también había intentado controlar el misticismo femenino, cuestionando así las nociones medievales de la sensibilidad especial que las mujeres tenían para los mensajes divinos y desalentando las experiencias físicas, y casi sensuales, que las monjas y otras mujeres tenían del Señor (Rubial García, 1997: 55).

Monjas, beatas y alumbradas fueron un elemento clave de la población limeña desde su fundación, muchos las veneraron y la Inquisición las cuestionó permanentemente[18]. En el siglo XVIII, el programa regalista de los Borbón revivió la campaña en contra de ellas. Las divergentes nociones de la religiosidad femenina encontraron una barrera en la angustia y los juicios celebrados en torno a las premoniciones de 1755. Muchos de los testimonios aludían a la creencia en que las mujeres tenían un don especial, y que sus advertencias debían por ende ser atendidas. Estas declaraciones echan luz sobre la heterodoxia de la religiosidad femenina, que florecía en parte porque tenía lugar tras bastidores, en conventos, casas de culto y procesiones, y se nutría de la cultura popular. Pero el arzobispo Barroeta rechazaba esta idea y sostenía que las visiones no eran sino un mero reflejo de la debilidad y simpleza de las mujeres. Él entendía el misticismo femenino como un infortunado remanente de las prácticas religiosas barrocas y populares que debía ser extirpado.

Las autoridades eclesiásticas eran cautelosamente escépticas, y exigían por ello una elaborada investigación de la veracidad de las visiones, así como pruebas de que eran divinas y que no contradecían las creencias ortodoxas. A partir del siglo XV, los funcionarios en España e Italia habían desarrollado un complejo sistema para verificar la validez de revelaciones y visiones: el discernimiento de los espíritus. Las alumbradas que sostenían tener contacto directo con lo divino fueron sometidas a la autoridad de la Inquisición, la cual buscaba señales de influencia diabólica e investigaba las visiones y premoniciones. El

[17] Citado por Lavrin & Loreto L., 2002: 12; Mujica Pinilla, 2002: 8-12. Aprendí bastante con Schutte, 2001; Weber, 1996; Sánchez Ortega, 1992.

[18] Las beatas eran mujeres piadosas que tomaban votos simples en lugar de los votos complejos de las monjas. Las alumbradas eran las que sostenían haber tenido un contacto directo con Dios; en la España de la temprana Edad Moderna se consideraba que eran unas místicas falsas y una secta.

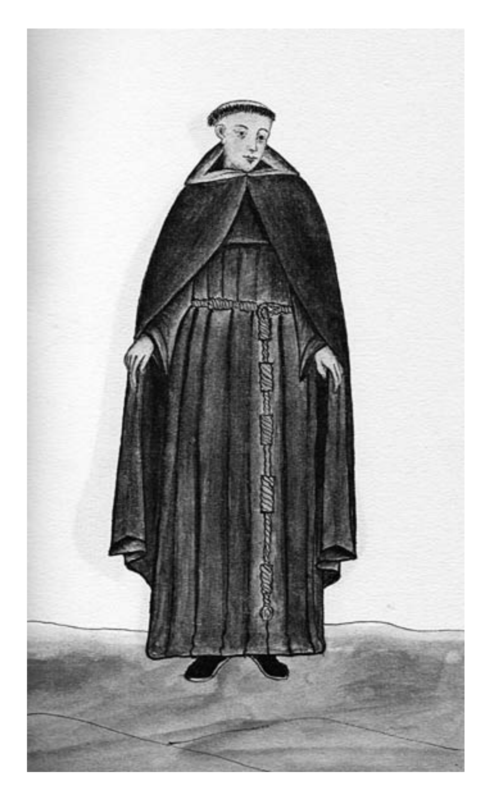


**Figura 7 – Franciscano Friar, por Baltazar Jaime Martínez de Compañón**
***Trujillo del Perú*, tomo 1: folio 71**
Fuente: Bibioteca del Palacio Real, Madrid

pánico que estalló en 1755 promovió una investigación de este tipo (Schutte, 2001, cap. 3)[19].

Para entender la piedad limeña en esta época debemos tomar en cuenta a la orden franciscana, a la cual pertenecía el Padre Parra. Los franciscanos asumieron un papel cada vez más importante en las misiones de Europa y América a partir del Concilio de Trento, en particular luego de la creación, en 1622, de De Propaganda Fide, la congregación para la propagación de la Fe. Además, un estilo evangelizador más vívido y teatral había sido puesto en práctica en las áreas pobres y rurales de Europa desde el final de la Guerra de los Treinta Años. En su estudio de estas misiones, Louis Chatellier menciona esta era barroca como una época de «divino fervor, celo apostólico y entusiasmo profético» (Chatellier, 1997: 58-59).

Los franciscanos agitaron el lánguido estado de la evangelización del Perú en el siglo XVIII predicando en las calles y afuera de las ciudades, y enfatizando la necesidad de atender las advertencias de Dios de forma explícita y física. En 1708, fray Francisco de San José llegó a Lima desde México, y comenzó a «predica[r] penitencia por todas sus calles y plazas a grandes muchedumbres» (Izaguirre, 1922, vol. 2: 39)[20]. Los franciscanos fomentaron «misiones populares» auspiciadas en Roma por De Propaganda Fide. En 1725 fundaron el Hospicio de Ocopa en el valle del Mantaro, al este de Lima, institución que fuera convertida luego en colegio apostólico en 1757 (Heras, 1983). Horrorizados por el estado decadente del catolicismo y el comportamiento pecador de la población virreinal, y de sus mujeres en particular, los franciscanos predicaron enérgica y eficazmente por todo el Perú. El cabildo catedralicio alabó sus logros en Lima:



[19] Con respecto a las visionarias de Lima véase Van Deusen, 2004: 40-49.

[20] La bibliografía sobre el desarrollo de los franciscanos es inmensa. Chatellier, 1997, resulta particularmente iluminador.

> «los mismos extraordinarios efectos que de ellas han resultado dan a conocer los espirituales frutos que han conseguido, pues en las repetidas procesiones de sangre, que se han hecho, se han visto, sin distinción de personas, tan penitente y desnuda la Nobleza, como la Plebe, y con singular demonstración el Estado Clerical y Religioso: siendo digno de toda ponderación que en todas las dichas procesiones no fue fácil numerar el concurso de penitentes, y personas, que assistieron, pues no se reservó en la Ciudad individuo alguno, que no concurriesse con exemplar devoción»[21].

Otra sección de este mismo informe atribuía «[l]a reforma de los trages profanos, y escandalosos de cantares, y bayles deshonestos», así como la prevención de hurtos, adulterios y otros pecados a sus procesiones y prédica pública. Después del terremoto, los franciscanos predicaron incesantemente en las calles durante meses.

Los esfuerzos desplegados por los franciscanos en el Cuzco en 1739 resaltan su forma de predicar sumamente física y teatral, así como el posible impacto que ella tuvo sobre las visionarias de Lima. Cuatro franciscanos, entre ellos fray José de San Antonio, quien lideró las campañas moralizantes de la orden en esta época, entraron al Cuzco el 8 de enero de 1739 cantando y predicando, crucifijo en mano. Celebraron entonces misa en la Catedral así como en la iglesia de San Francisco, exhortando a la población a que prestara atención. Al día siguiente, el padre San Antonio quemó su brazo en medio de la misa para estremecer a su audiencia. En los siguientes días llevó un esqueleto al púlpito para enfatizar su mensaje de una plaga venidera, colgó tres esqueletos ardientes en una misa fúnebre y mostró una gran imagen del demonio. Fray San Antonio predicó en las calles de la ciudad señalando a los pecadores, ofreciendo el perdón, amenazando a quienes tomaban parte en el Carnaval y arrojándose al piso para pedir perdón. El grupo evangelizador viajero franciscano —su siguiente parada sería Potosí— rompió con la naturaleza formal de gran parte del ritual religioso contemporáneo, llevando sus misas inusualmente extensas fuera del recinto eclesiástico e incorporando una utilería que incluía sus propios cuerpos flagelados. Ellos continuamente enfatizaban la urgente necesidad de arrepentirse (Heras, 1983; Egaña, 1966, en especial pp. 1065-1068; Esquivel y Navia, 1980, vol. 2: 264-69). Si bien los procesos judiciales de las monjas incluyeron a sacerdotes de diversas

[21] Manso de Velasco, «Informe del cabildo eclesiástico»: 2. Véase también descripciones de su obra en Papió, 1987 [1765], en particular en la biografía del Padre Fray Pedro Mont.




**Figura 8 – Un condenado en el infierno**
**Anónimo, Escuela Cusqueña, siglo XVIII, Convento de la Merced, Cusco**
Fuente: Ramón Mujica, 2002: 245

órdenes, cabe mencionar que el padre Parra y algunas de las monjas y de los restantes padres espirituales eran franciscanos. Su prédica de estilo físico y denunciador definió el mundo de las monjas.

## 4. ¿A quién culpar?

La noticia de los estremecedores sermones de Parra se propagó rápidamente por toda la ciudad. Para algunos se trataba de una aterradora novedad; para

otros, esto solo confirmaba los rumores de las premoniciones y las señales de la ira divina. Un testimonio nos permite ver cómo se propagó la información:

> «y el dicho don Manuel de [la] Silva quien haviendolas dicho en su casa muy persuadido de ellas, y lleno de unos muy christianos temores, causó una gran consternación a su muger, a quien no se las ocultó, sin embargo de hallarse bien enferma, de cuya familia, que es bien dilatada, se extendió la noticia a otras, de modo que en aquella noche no hubo individuo que no sintiese los efectos de una tal novedad, produciendo en ellos más o menos impresión según el estado de sus conciencias»[22].

Las autoridades religiosas y diocesanas actuaron rápidamente, debido en parte a su preocupación por el pánico y la amenaza de destrucción de Lima, y en parte por su interés en evitar ser culpadas y asegurarse de que fuera su institución la que juzgara a Parra.

A la mañana siguiente el arzobispo Barroeta envió dos asistentes a que citaran a Parra. Barroeta no estuvo en Lima el día de la misa y posteriormente se le criticaría el haber actuado con lentitud. Se trataba de una figura controversial. Nacido en Excaray (La Rioja, España) en 1701, Barroeta llegó al Perú en 1748 y fue arzobispo hasta 1757. En Lima luchó incesantemente con el virrey Manso de Velasco y su círculo, enviando cientos de mensajes incendiarios a Madrid. El Virrey señaló amargamente que Barroeta tenía problemas «con casi todos los Tribunales, y se llenó de Edictos y Mandatos la ciudad poniéndose en gran confusión su vecindario»[23]. Parte del conflicto era personal, pues Barroeta era una persona problemática que creía que Manso de Velasco y sus partidarios le habían desairado desde su arribo a Lima. Barroeta se quejaba incesantemente de las rupturas del protocolo (cómo se le dio la bienvenida, dónde se le sentaba en las recepciones, etc.) y criticó a los partidarios de Manso con insinuaciones personales escandalosas acerca de sus amantes de piel oscura, sus ancestros negros y de tener lepra[24]. El día de su partida las campanas de la ciudad repicaron incesantemente por cinco horas, en una ruidosa celebración que indudablemente irritó a Barroeta, quien durante más de una década había intentado domar a la ruidosa Ciudad de Los Reyes[25].



[22] Archivo Histórico Nacional (Madrid; en adelante AHN), Inquisición, Leg. 1651, en papeles sueltos.

[23] AGI, Lima, Leg. 819, Cartas y expedientes tramitados en el Consejo.

[24] Con respecto a su conflicto véase Pérez-Mallaina Bueno, 2001: 227-242; Moreno Cebrián, «Introducción», en Superunda, 1983: 52-56. Con respecto a Barroeta como reformador consúltese Estenssoro Fuchs, 1992. Una fuente importante para Barroeta es Potau, 1776.

[25] «La despedida del Arzobispo Barroeta», Durand, 1982: 21.

Además de su naturaleza cascarrabias, las incontables quejas escritas por Barroeta demuestran asimismo su papel como un riguroso reformador de la Iglesia. Él combatió la naturaleza heterodoxa del catolicismo peruano con el mismo vigor con que se enfrentó al Virrey y la Inquisición, en un intento por ponerle freno a las órdenes y homogeneizar las prácticas religiosas. Barroeta dirigió una campaña contra las ruidosas procesiones y otras celebraciones religiosas, los sermones barrocos, la música profana, las fiestas sensuales y otros «excesos» (Estenssoro, 1992)[26].

Los asistentes del arzobispo hallaron a Parra en su segunda ida de la Catedral a San Francisco, y Barroeta le interrogó ese mismo día. Se le acusaba de propagar revelaciones falsas y peligrosas, y por ende de estar promoviendo el pánico. La acusación giraba en torno a si las monjas y sus premoniciones eran confiables, lo que constituyó el eje de la investigación. Barroeta exigía conocer los nombres de las monjas visionarias. Parra fue inicialmente evasivo en lo que toca a la identidad de las religiosas e invocó el secreto de confesión, mediante el cual había obtenido gran parte de la información que compartiera en su sermón.

Desde el principio, la defensa se basó en tres puntos. En primer lugar, Parra había consultado a «dos religiosos graves» o importantes antes de la misa, además de Barroeta y el inquisidor Amusquíbar. El arzobispo no negaba esto, pero como luego veremos, él le echaba la culpa a Amusquíbar. En segundo lugar, Parra explicó que no estaba difundiendo las premoniciones, sino simplemente comentando más bien sobre algo conocido y discutido, para así tranquilizar a la población. En otras palabras, él no había sido la primera persona en llamar la atención del pueblo sobre las revelaciones. Parra desarrolló esta autodefensa lingüística afirmando que él no predicaba, sino que más bien «noticiaba»[27]. Sostuvo además que antes de su sermón ya «estavan dibulgadas en la ciudad (…) las vozes (…) de varios castigos que decían estar revelados»[28]. De ahí que él considerara que no había, por ende, promovido la conmoción; esta ya existía y él estaba intentando calmarla. Por ejemplo, Parra sostuvo que algunas mujeres sostenían falsamente tener premoniciones y que él había intentado contener esta creciente oleada de visiones copiadas a partir de la original[29]. Otros testimonios independientes

[26] Véase también Vargas Ugarte, 1961: esp. pp. 144-147.

[27] AHN, Inquisición, Leg. 1651, expediente 2, 16 de noviembre de 1756. También se encuentra en AHN, Inquisición, Leg. 2206, exp. 4.

[28] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[29] AHN, 6v.

confirmaron que los rumores se estuvieron propagando en las semanas previas a su sermón. Al indicar su escepticismo hacia una mujer que sostenía haber tenido premoniciones del sismo de 1746 así como de la catástrofe que Parra y otros ahora predecían, el franciscano Juan Garro observó que «este año se a rumoreado con mas intención esta espezie, y puede suzeder que por oírla se haya avibado la [imaginación]»[30].

Por último, Parra y los otros sacerdotes que hablaban de las premoniciones justificaron sus actos en términos bíblicos, afirmando que ellos simplemente estaban transmitiendo la voluntad de Dios. Parra citó a San Pablo («No extingan la acción del Espíritu; no desprecien las profecías; examínenlo todo y quédense con lo bueno. Cuídense del mal en todas sus formas»; 1 Tesalonicenses 5, 19-22) y el libro de Amós para respaldar la noción de que Dios no castigaba a su reino sin una advertencia. Él, al igual que su hermano franciscano Garro, citó textualmente las palabras de Amós:

> «Porque el Señor no hace nada sin revelar su secreto a sus servidores los profetas».

Su lectura del capítulo 5 de Jeremías les hizo preguntarse si el fuego podría ser tan solo un símbolo, y si lo que Dios tenía en mente para Lima no era otra forma de castigo, como una plaga[31]. Parra citó la Biblia para apoyar su anuncio de las premoniciones. Él y otros sacerdotes creían que Dios enviaba advertencias antes de la destrucción; también entendían, a partir de su lectura de la Biblia, que el castigo sería horripilante.

Barroeta excomulgó a Parra el 16 de noviembre, nueve días después del ofensivo sermón, por el acto cometido y por su negativa a dar los nombres de las fuentes del mismo. Continuó interrogándole hasta comienzos de 1757. Los franciscanos se rehusaron a reconocer la jurisdicción de Barroeta y se opusieron al arzobispo. Sin embargo, la verdadera lucha fue entre este último y Amusquíbar. El arzobispo acusó al inquisidor de ser

> «el autor, o a lo menos el principal Promovedor de las citadas revelaciones, que al principio dieron mucho que temer a la ciudad, y después no poco, que censurar, considerando, que un sujeto de tal graduación y ministerio se huviese mezclado en semejantes lixerezas, y facilidades de gente menos reflexibas, y sobre todo de monjas, y

[30] AHN, 6v.

[31] El profeta Jeremías —capítulo 5— también se menciona dos veces, junto con Amós y San Pablo. AHN, 2v, 18v.

> Beatas, que por su sexo, y dévil condición, son tan expuestas a dar por Revelaciones qualesquiera sueños o fantasías de su Imaginación»[32].

Barroeta le acusó de frecuentar los conventos y de haberse acercado demasiado a Sor Andrea, una monja capuchina «muy tentada de todo, lo que es Revelación»[33]. En otro lugar se preguntó si Amusquibar era «hijo espiritual» de Parra, «o al menos su intimo confidente, y amigo»[34].

La Inquisición examinó estos cargos y encontró que Amusquíbar y el padre Gregorio Zapata habían visitado el convento capuchino de Jesús, María y José, donde se habían enterado de las visiones de Lima en llamas de Sor Andrea. Barroeta sostenía que la habían visitado antes de la misa de Parra, haciendo circular papeles secretos y fomentando rumores. Ellos negaron los cargos, afirmando que habían visitado el convento antes de la misa para averiguar algo más acerca de las premoniciones[35]. Las luchas de Barroeta nuevamente combinaban luchas personales con otras de corte institucional. A él evidentemente no le caía bien Amusquíbar y consideraba que se había dejado engañar con fantasías tontas. Pero el arzobispo se hallaba enfrascado en una lucha con la Inquisición por cuestiones jurisdiccionales. En toda Hispanoamérica, los arzobispos y la Inquisición luchaban en torno al grado de control que el tribunal tenía sobre las «causas de Fe». Barroeta luchó de modo particularmente duro, publicando edictos que obligaban a todos los eclesiásticos, al inquisidor inclusive, a recibir su permiso para tomar la confesión; asimismo desalentó el que visitaran los conventos sin este documento (Millar Carvacho, 1998, vol. 2: 118). Y también limitó el derecho de los inquisidores a nombrar funcionarios. En esencia, lo que Barroeta atacaba era la autonomía de la Inquisición respecto al arzobispado. La corte de Fernando VI apoyó a Barroeta en ambas ocasiones, como parte de su intento de ponerle límites a la Inquisición (Millar Carvacho, 1998, vol. 2: 118119). De otro lado, este tribunal creía que el arzobispo estaba sobrepasando su autoridad y respaldó el cargo formulado por los franciscanos, de que simplemente estaba intentando cubrir su ineptitud en medio del pánico causado por las premoniciones con cuestiones jurisdiccionales. Los franciscos asimismo respaldaron la acusación de que el mismo Barroeta tenía

[32] AHN, Barroeta, 20 de febrero de 1757.

[33] AHN, Barroeta, 20 de febrero de 1757.

[34] AGI, Lima, Leg. 807, 7 de noviembre de 1756.

[35] AHN, Inquisición, Leg. 2206, doc. del 24 de enero de 1757.

un estilo de vida abiertamente lujoso. Las escaramuzas entre las dos partes continuaron hasta alcanzar su punto culminante con el juicio a Parra[36].

Aunque se tomó nota de las constantes pugnas entre Barroeta y Amusquíbar, la investigación formal se concentró más bien en si las premoniciones mismas eran confiables o algo fantástico que había sido inducido por los rumores. Un dictamen de confiabilidad justificaría las declaraciones de Parra. Este abandonó su táctica inicial de guardar silencio y al final rindió un prolongado testimonio acerca de su hija espiritual (la monja cuya vida espiritual él supervisaba), además de revelar los nombres de los confesores, que procedieron entonces a declarar. El testimonio es detallado pero indirecto: las monjas mismas rara vez hablan (la monja de Parra sí lo hizo en un momento dado) y tan solo lo hacen los confesores. La confiabilidad de tales testimonios es materia de debate, pero el expediente del juicio respalda aquí la idea de que confesores y monjas podían establecer sólidas relaciones, y que el testimonio de los primeros podía reflejar el punto de vista de las segundas. Los sacerdotes señalaron su comprensión y compasión por las monjas, y como veremos a través de su testimonio, abrieron las puertas del mundo físico y mental de estas mujeres, usualmente cerrado a los demás[37].

## 5. Dios está furioso: las cenizas como castigo a los pecados graves

Luego de sus primeras negativas, Parra admitió que una de las monjas que tenía premoniciones era su propia hija espiritual. Su testimonio, así como el de otros sacerdotes más, enfatizaron su espiritualidad extrema y el doloroso sufrimiento que sus visiones le causaban, cualidades que añadieron credibilidad a sus visiones. Ella era una «doncella» de unos treinta y cinco años, de buena familia. Había tomado el voto de castidad a los nueve años y vivía una vida simple y sin preocupaciones en un convento cuyo nombre no se dio a conocer. Dormía poco, rezaba más de tres horas cada noche y solamente salía del convento para asistir a misa o por alguna obligación religiosa. El agustino Diego de Aragón, uno de sus examinadores, mencionó que el demonio había intentado tentarla diez años antes («contra la castidad, con propuestas feísimas, contra la fe»), pero que ella se había puesto bajo la protección de la imagen de Nuestra Señora del Rosario y ya no sufría tales

[36] Este tema está bien tratado en Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 182-187; Egaña, 1966: 822.
[37] En este punto sigo a Bilinkoff, 1993. Véase también Coakley, 1991.

tentaciones. Otro sacerdote sostuvo jamás haber visto un alma tan pura, un cumplido que hizo que ella temiera volverse vanidosa[38].

El 14 de agosto de 1756, víspera de la Asunción de la Virgen, la monja soñó que Dios arrojaba tres lanzas o flechas llameantes a cada casa de Lima, «con que se incendiaba toda ella y quedaba reducida a cenizas en castigo de las graves culpas, que se cometían, especialmente por los individuos del estado [eclesiástico] secular, y regular, en que se incluían las monjas». Despertó bañada en lágrimas. Veía la visión de Lima en llamas cada vez que rezaba. Vio también a santos y santas que rogaban por la ciudad, entre ellos Santa Teresa y Santa Catalina de Siena, de que era ella «muy devota». Ella pensaba que el castigo divino se produciría en la víspera de la celebración de la Virgen María, de modo que su temor se incrementaba alrededor de dichas fechas. Decidió así confiar en fray Parra después que un «hermano suyo theólogo y mui místico», le dijera que las «almas debían vaciar sus interiores al Director» y que le contara todo a su abadesa o confesor. Le preocupaba, sin embargo, caer en manos de la Inquisición por «bruja o ilusa»[39].

La premonición central de la monja, el fuego que caía sobre Lima por los pecados de la Iglesia, figura en virtualmente todas las demás visiones de religiosas, las cuales variaban enormemente en otros detalles. El fuego, claro está, es un símbolo cristiano central. Los pasajes del Viejo y del Nuevo Testamento afirman que será usado en el Juicio Final del Señor, así como en el castigo de los condenados. Los sacerdotes involucrados en este caso se unieron al debate plurisecular de si el fuego era o no una metáfora. Si bien es cierto que el predominio en Lima de casas de adobe y ladrillo antes que de madera, significaba que —a diferencia de otras ciudades— las llamas no constituían un serio peligro, aun así ocupaban un lugar destacado en la mentalidad de la ciudad. Por ejemplo, Ana María Pérez, una mulata amiga de Santa Rosa, sostuvo que:

> «Avía querido Dios undir esta ciudad con palos encendidos de fuego que cayessen del cielo por los pecados que en ella avía, y que por ella y otra sierva de Dios no lo avía undido» (Mujica Pinilla, 2001: 329)[40].

[38] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[39] AHN, Inquisición, Leg. 1651: f. 3.

[40] Véase también Iwasaki, 1993.

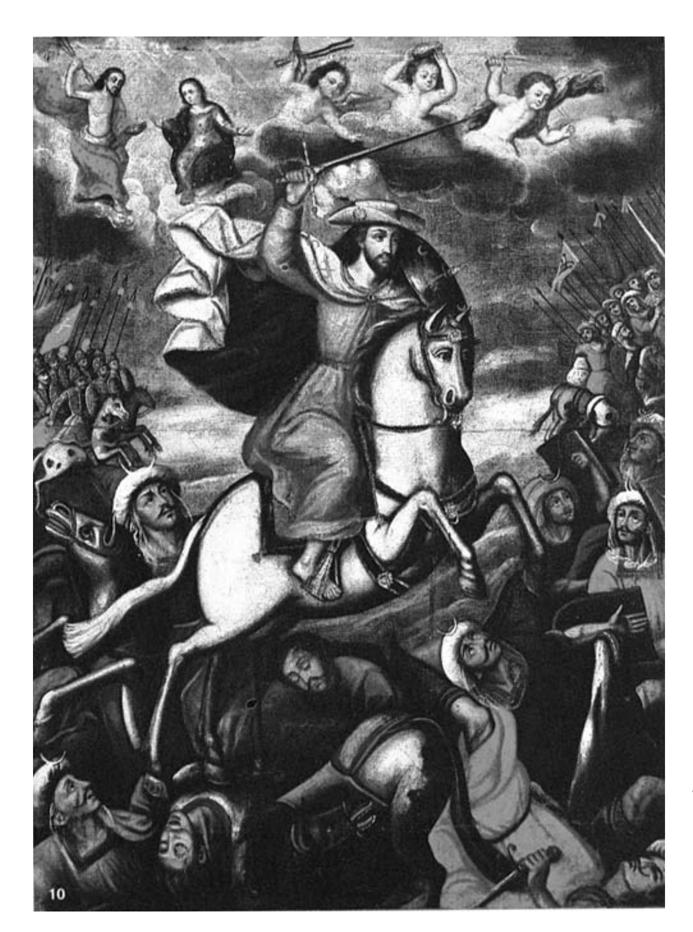


**Figura 9 – Santiago Matamoros con el Cristo de las tres lanzas**
**Anónimo, Escuela Cusqueña, siglo XVIII, colección privada**
Fuente: Ramón Mujica, 2002: 228

La imagen de Cristo con las tres lanzas también fue usada extensamente en la Lima virreinal (Mujica Pinilla, 2002: 227-228)[41].

Luego de escuchar la confesión de la monja, Parra se reunió con otro religioso para preguntarle cómo proceder. El fraile le dijo que las premoniciones serían ciertas si es que ella le hablaba en latín. Al día siguiente, Parra quedó estupefacto cuando en medio de sus oraciones ella dijo: «Iratus est Dominus» («El Señor está furioso»)[42]. La monja explicó que:

> «acavada de comulgar[,] estando en oración adorando a Dios en mi indigno pecho, entendí estaba Dios enojado, que en el interior de mi alma

[41] Ramón Mujica lo relaciona con la difusión de los sermones de San Vicente Ferrer (m. 1419).
[42] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

sentí un temor grande, [y] justamente entendía unas palabras que fueron estas: *iratus Dominus* y creía, y entendía, que Dios estaba enojado»[43].

Este testimonio a su vez provocó una crisis espiritual en Parra. En consecuencia, sus encuentros con esta informante se incrementaron, así como sus propias experiencias de revelaciones. Por ejemplo, al día siguiente comenzó a sollozar repentinamente mientras estaba en el altar con «un dolor sensible al corazón». Pasó entonces la noche orando con otro sacerdote. Al siguiente día la monja le preguntó por sus oraciones, como si ella hubiese estado presente. Luego, el 31 de octubre, la monja repentinamente tuvo un «gran impulso» de ir a la iglesia de San Francisco, donde se reunió con Parra. Ella describió los ruegos y oraciones que le dirigía a Dios, convenciendo así al franciscano de que «era cierta la revelación, y que aquella era mucha alma, para poder ser aluzinada»[44].

La relación del juicio dice mucho más sobre los métodos usados para evaluar las premoniciones y visiones que sobre la monja misma. El Padre Aragón la examinó para verificar si sus visiones eran de confiar, intentando además establecer si ella era humilde, virtuosa, obediente y consistente en su vida espiritual. También la evaluó en busca de alguna causa física o externa:

«si padecía alguna enfermedad del estómago o cabeza que la perturbaba, si dormía poco, si ayunaba mucho, si se mortificava con exzeso, si era liciada de sueños, visiones y espantos de los Demonios, si era frecuentemente tentada de estos con sugestiones e imaginaciones horribles, si había deseado alguna vez tener revelaciones, e ilustraciones, y otros factores semejantes, si era atormentada de melancolía, si guardaba retiro, y no hera dada a parlas [conversaciones], visitas, y comercio frecuente de las gentes, si leýa muchos libros espirituales, especialmente los que tratan de revelaciones»[45].

Al final, el padre Aragón confirmó su espiritualidad, disciplina y distancia apropiada de influencias negativas, así como de personas y libros particularmente cuestionables. Aragón anotó que las mujeres necesitaban mayor escrutinio debido a su «naturaleza más fáciles y [a que se encuentran más] sugetas a impresiones», lo que las hacía proclives a revelaciones y visiones. Aragón encarnaba la cautelosa ambivalencia para con el escepticismo



[43] Su testimonio figura en AHN, Inquisición, Leg. 1651, 7 de enero de 1757 (ff. 80-83).

[44] AHN, Inquisición, Leg. 1651, 7 de enero de 1757 (ff. 80-83).

[45] AHN, Inquisición, Leg. 1651. En lo que respecta al discernimiento de los espíritus véase Schutte, 2001, cap. 3.

femenino de la Iglesia contrarreformista descrita anteriormente. La naturaleza femenina hacía que las mujeres fueran receptoras privilegiadas de los mensajes divinos, pero también hacía que fueran susceptibles a falsas impresiones. El fraile la apoyó solicitando una investigación más profunda, además de alabar su humildad y benevolencia, afirmando que

> «si alguna vez se engaña no es culpa suya, sino providencia de Dios, que así lo ordena para mayor [humillación] y conozimiento propio»[46].

Fray Aragón también evaluó las premoniciones de la monja. Para ello, empleó dos criterios en el proceso de verificación: ¿contenían elementos conocidos solamente por Dios y no por la «criatura»? ¿Perduró la visión o revelación en su memoria?[47] Aragón anotó que si bien los humores coléricos o alguna otra explicación física podrían haber provocado los sueños de la llameante destrucción, los detalles de las lanzas y su objetivo indicaban que se trataba de designios divinos. En cuanto al segundo punto, sus continuas visiones y su temor al acercarse las fiestas de la Virgen indicaban que las premoniciones eran confiables. Aún más convincente fue su inesperada comunicación en latín con Parra. Fray Aragón citó a Santo Tomás para argumentar que no podría haber sido obra del demonio, cuyo entendimiento no tenía tal alcance. Aragón enfatizó sus repetidas visiones en misa, sus lazos con Parra y otros sacerdotes, la profundidad o «penetración» de sus oraciones, y su discreción al confiar solamente en su confesor, lo que era «dign[o] de admiración» en una mujer, que por lo general son «faziles y abladoras». Él juzgaba que «en ella reside el espíritu de Dios» y que no se trataba de una «ilusa». Aragón terminó señalando las similitudes existentes entre sus premoniciones y las de otros: «Porque aunque puede el Demonio engañar a esta u otra persona, es difícil de creer que Dios permita que engañe a nueve» y consideraba, por consiguiente, que sus visiones eran algo «temible»[48]. En suma, ella había aprobado la larga prueba del discernimiento de espíritu realizada por Aragón.

[46] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[47] Esta última interrogante responde a la creencia de que las divinas advertencias no podían ser efímeras. Véase Schutte, 2001, 47: «Las visiones de Dios son siempre gloriosas, puras, castas, reconfortantes y duraderas, en tanto que las del demonio son muy a menudo repugnantes y aterradoras, y siempre de corta duración».

[48] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

## 6. Fuegos y toros

El juicio asimismo incluyó la investigación de otras mujeres con premoniciones: ocho monjas, dos beatas, una mujer virtuosa, una doncella y una mujer casada de conocida virtud. Ellas conformaban una reveladora sección transversal de la religiosidad femenina en Lima, y sus premoniciones y sufrimientos muestran cómo se vivía la religión en esta ciudad, y qué temores la envolvían. Si bien el terremoto de 1746 constituyó en muchos casos el punto de partida, sus visiones se remontaban al pasado, y atravesaban el territorio peruano a través del Atlántico en dirección a Europa.

En los juicios de las demás mujeres solamente aparece el nombre del confesor, al igual que en el caso de la pupila de Parra. Fray Pedro Alcántara, de la orden de San Francisco de Paula, tenía una hija espiritual a la cual conocía desde hacía veinticinco años. En su testimonio, él enfatizó la tolerancia que ella tenía para con el dolor así como su dedicación al servicio de los demás. En 1750, en medio de una conspiración indígena en el barrio de El Cercado y en el poblado andino de Huarochirí, unas treinta millas al este de Lima, ella comenzó a sudar profusamente, experimentó una repentina angustia y rogó en sus oraciones que se librara a los curas de la violencia. Ella no tenía cómo saber de estos acontecimientos, pues solamente después se enteraría del alzamiento y de la muerte de los españoles a manos de «aquellos bárbaros». La monja y Fray Alcántara se dieron cuenta de que ella le había estado rezando a Dios por la salvación de los sacerdotes en el momento mismo de su muerte. El 1 de noviembre de 1755 se sintió obligada a rezar por los sufrimientos de las ciudades distantes, sin entender el por qué de ello. Meses más tarde descubrió que había ofrecido sus oraciones en el mismo momento en que se producía el terremoto de Lisboa, el día de Todos los Santos[49]. Fray Alcántara anotó que la monja:

> «siente en su espíritu notable pena de los desórdenes y profanidad escandalosa de esta ciudad, y me ha aseverado que en la oración experimenta unos como relámpagos de luz, que le angustian porque entiende estar el Señor muy irritado contra esta ciudad».

Sus dolores y pena habían comenzado con el sismo de 1746, y desde entonces había comenzado a sentir que Lima sería destruida de no efectuarse cambios





[49] El terremoto de Lisboa se produjo aproximadamente a las 9:30 a.m. o 3:30 a.m. hora de Lima, una hora inusual para que una monja estuviera orando, pero ciertamente no imposible.

radicales. Rogaba así a Dios que tuviera piedad y que «el fuego caiga por el mar y por los montes», mas no en Lima.

Alcántara contó también la historia de otra joven, a la cual conocía bien no obstante no ser su confesor, y que en sus sueños había visto a Lima devastada antes del 28 de octubre de 1746, con «zanjas en la tierra llenas de cadáveres». En una ocasión, cuando se hallaba en oración, la imagen de Jesús que tenía en su habitación le había hablado, quejándose «expresamente […] con ayes muy tristes y lamentables […] que las criaturas le tenían muy lastimado y ofendido». Ella quedó tan alterada que enfermó[50]. Fray Alcántara también habló de doña María Ruiz Luna, una mujer casada que era hija espiritual de Fray Garro[51]. Alcántara citó una larga lista de cumplidos, describiéndola como una «Señora muy exemplar, y de conocida virtud, muy singular en el desprecio de sí misma, por su heroica humildad, de mucha oración». Cuando ella veía mujeres profanas, «enardecida en el zelo de la onrra de Dios, exclamava, amenasando que Nro. Señor por tantos pecados de esta ciudad, y en especial por la obstinación en los vizios con el menosprecio de la ira dibina experimentada en la ruina que ocasionó el temblor de 28 de 1746 havía de embiar fuego sobre ella para purificarla de tanta maldad»[52].

El fraile francisco Joseph Antonio de Santiesteban testificó acerca de una monja en un convento no precisado (no era franciscano), que llevaba una severa disciplina impuesta por ella misma. Fray Santiesteban no pudo encontrar pecado alguno en su conducta, pero sí describió un estilo de oración singular. Ella «pade[cía] dulsísimos y amorosos deliquios», hasta el punto en que tuvo que ser separada de las demás monjas. La mujer en cuestión se apasionaba tanto y tenía «sollozos ternísimos, con... copiosísimas lagrimas», que se quedaba inmersa «en una tranquilidad y quietud interior por el abrazo de amor tan dulze, que es mirarla en lo exterior ver un angel». Además de esta forma de adoración sensual, ella también se castigaba brutalmente: comía semillas y canchalagua para enfermar, y aplicaba a su piel cera caliente, «ortigas de la huerta [y] cueros con puntas en cadenas» hasta que se llenaba de ampollas y sangraba. Si bien es cierto que en esta época la automortificación era algo común, semejante conducta podía ser calificada como extrema. Sus tormentos eran a la vez internos y aterrorizadores. No solamente la atormentaba el demonio, sino que además tenía visiones de las

50 AHN, Inquisición, Leg. 1651.

51 AHN, Inquisición, Leg. 1651.

52 AHN, Inquisición, Leg. 1651. Alcántara erróneamente alude a Joseph y no a Juan Garro.

almas de los difuntos que le pedían rezar por ellas. Y le bastaba una mirada para identificar a las personas que pronto habrían de fallecer[53].

Hacia 1750, cuando estaba en medio de una «disciplina de sangre» en su celda conventual, la monja miró por la ventana y vio al Cerro San Cristóbal (que en ese entonces se hallaba al norte de la ciudad, y que hoy está en medio de ella) en llamas, «y que innumerable gente de todos sexos y estados se estavan abrasando». La monja advirtió que esas personas habían recibido dicho castigo «por sus culpas» y entonces se disciplinó con tal intensidad que cayó desmayada. Ella pensaba que su penitencia había prevenido la ira de Dios, quien estaba furioso por las afrentas cometidas por los habitantes de Lima. Meses más tarde volvió a ver «entre sueños» un gran rebaño de toros corriendo por las calles, llevados por «muchos demonios en varias feas figuras, con chicotes que hasían grande estruendo e hiban diziendo palabras desonestísimas y espantosas». Los toros ardían y con su mirada incineraban a innumerables viandantes, que gritaban espantosamente antes de morir. Cristo caminaba detrás de ellos con la cruz a cuestas, sangrando profusamente y lamentándose de que nada de lo que había hecho por la población de Lima «les valió para que no me ofendiesen tanto». La monja se despertó empapada en lágrimas y comenzó a efectuar sus ejercicios espirituales. A partir de ese día ella lloró por Lima. Cuando a comienzos de 1750 se llevaron a cabo las primeras corridas de toros en el coso de Acho, ella le preguntó a Fray Santiesteban si aquellos podrían ser los toros de su pesadilla[54].

Fray Santiesteban contó entonces una historia transmitida por otro sacerdote, sobre una monja con «una alma de gran contemplación» y que había «sido tres veces arrebatada en espíritu y puesta en la presencia del Juez Supremo Jesuchristo». En la primera ocasión al ver que Jesús intentaba quemar Lima apeló a la Virgen María, quien le respondió: «Hija pide conmigo a Dios por Lima» y se arrodilló entonces en oración. En la segunda oportunidad volvió a ver fuego cayendo sobre Lima y nuevamente invocó a la Virgen. La tercera vez vio fuego en forma de «desechos de algodón» ardientes que «llobía[n]» sobre la ciudad. Ella consultó a la Virgen, «Nra. Reina y señora», la cual le recomendó que hablara con «Personas Virtuosas y de zelo, para que así rogasen por Lima, y se emmiendasen sus moradores». A esto la monja



[53] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[54] Aunque la Plaza de Acho fue inaugurada en 1766, allí se celebraban corridas de toros desde mucho antes, en particular para reunir fondos después del sismo (Bravo de Lagunas y Castilla, 1761b).

respondió «que los trages de las Mugeres, y mala vida de los sacerdotes, y esposa de su magestad y el clamor de los pobres por las injusticias, y la mucha desonestidad y laszibia, lo tenían irritado al Sr.»[55]. Las admoniciones de la Virgen incluyeron virtualmente toda la lista de pecadores (en especial las comunidades de religión y las mujeres profanas), así como los pecados que provocaron la ira de Dios y que encontramos en las demás premoniciones, entre ellas la vestimenta escandalosa de las mujeres.

Fray Santiesteban cerró su declaración ante el tribunal con otra historia de su amigo el cura, quien conocía «una alma religiosa muy santa y senzilla», que en 1748 vivía en Huamanga. Esta afirmaba que Dios le había advertido en varias ocasiones de la inminente ruina de Lima y Callao, cuyos pecados no le dejaban otra opción que «abrasar[los] con fuego». Dos veces vio en sus oraciones a Lima en llamas, mientras el fuego caía de los cielos. El sacerdote amigo de Santiesteban, se conmovió a tal punto por estas historias que regresó a su hogar en Lima «lleno de temor[es]». Este caso indica cómo se filtraban los temores de las monjas a través de sus confesores y hacia un grupo más amplio de personas. Todos los involucrados consideraban que el terremoto de1746 era una advertencia, y temían que las bolas de fuego fuesen una señal del cumplimiento de dicha amenaza.

Fray Joseph González Terrones, capellán principal del convento observante concepcionista de las Descalzas de San José, prestó declaración con respecto a las visiones de la madre Teresa de Jesús, una monja de velo negro (símbolo de una renuncia más profunda del mundo secular) que había sido dos veces abadesa del convento. Ella percibía desde la década de 1730 que Dios estaba indignado con la sensualidad y las blasfemias de la ciudad, y que habría de arruinarla con un «formidable temblor de tierra». La madre Teresa denunció las ropas de los sirvientes en los conventos, a las que consideraba «trages profanos, e indecentes». Semanas antes del 28 de octubre ella vio, en su lecho de muerte (Llano Zapata afirma que tenía más de cien años de edad), a la ciudad y sus templos en ruinas, con las monjas caminando por las calles y los varones deambulando por el sanctasanctórum de los conventos. Con lágrimas en los ojos rogaba a la gente que saliera a las calles a predicar y advertir a la población limeña de esta amenaza. El padre González Terrones



[55] AHN, Inquisición, Leg. 1651. Bárbara de Braganza, la esposa portuguesa del Rey Fernando VI, era impopular entre los españoles. Lynch la considera «una mujer notoriamente avarienta y que mayormente no era querida en España» (Lynch, 1989: 158).

consultó con otros y decidieron no hacer nada al respecto, más para prevenir un pánico que por su escepticismo con respecto a las premoniciones (Llano Zapata, ¿1747?: 104).

La madre Teresa de Jesús era la más célebre de las monjas proféticas aquí examinadas. Dos frailes franciscanos —Luis Rodríguez y el mismo Parra— la consideraban la sucesora de quienes habían vaticinado los primeros terremotos de Lima, como San Francisco Solano y el padre Galindo de la Merced en 1687, así como los pescadores que desde sus barcos vieron a Ciudad de Panamá en llamas, quince días antes del incendio de 1737[56].

Llano Zapata le dedicó un párrafo a la madre Teresa en una de sus relaciones del terremoto de 1746. En dicha oportunidad ella predijo que fallecería antes del terremoto, lo que sucedió trece días antes de la catástrofe, y criticó a las autoridades por haber ignorado su advertencia debido a su avanzada edad (Llano Zapata, ¿1747?: 104). Si bien es posible que la relación de Llano Zapata haya incrementado su reputación en Lima, ella ya era una figura bien conocida y temida. Las anécdotas que Fray González Terrones contó sobre ella sin duda aumentaron su fama.

Una noche, cuando González Terrones estaba presente, el padre Nicolás Carrasco Palomino, capellán del convento de las Descalzas Trinitarias, se dirigió al convento de San José a confesar a la madre Teresa. Ella le dijo que moriría en sus manos y no en las de González Terrones. Él se rió porque vivía a tres manzanas de distancia, mientras que González Terrones vivía en el convento. Semanas más tarde, Carrasco Palomino le estaba administrando la extremaunción porque su confesor estaba enfermo. A ambos frailes les preocupaba que esto confirmara su predicción de la destrucción de Lima, lo cual quedó realmente comprobado el 28 de octubre. Pero esta no fue sino una de varias otras confirmaciones más de sus poderes. Ella había resistido tenazmente el plan de González Terrones de construir una sala *de profundis* (sala de oración) en el convento, por considerarlo un desperdicio de tiempo y dinero. La madre Teresa profetizó que no importaba cuán sólidamente se la erigiera, pues ella quedaría arruinada en el sismo. González Terrones siguió adelante con el proyecto y para deleite del contratista y de los albañiles, pagó para que la sala fuese fuertemente reforzada. El sismo



[56] Espinosa alude a «una religiosa del Monasterio de las Descalzas», en tanto que Parra brinda su nombre (AHN, Inquisición, Leg. 1651, ff. 44v y 50). Papió, 1987 [1765]: 255, también menciona el incendio de Panamá de 1737.

destruyó la nueva edificación, incluyendo sus nuevas puertas de madera, normalmente resistentes.

Una noche, semanas antes del sismo, las monjas se congregaron alrededor de la celda de la madre Teresa para escuchar sus predicciones. María Joseph de Mercedes, otra monja, se burló de ellas. La monja provenía de la distinguida familia Jáuregui y su hermana estaba casada con el próspero comerciante don Martín de Olavide, el padre de Pablo de Olavide, una figura importante de la Ilustración española (Rizo-Patrón, 2000: 82). La Madre Teresa oyó sus burlas y según varias monjas le dijo:

> «¿Te ríes hija? Pues te certifico en verdad que la primera noticia que oirás después del temblor, será la muerte de los tuyos».

La hermana y el cuñado de María Joseph serían dos de las víctimas más distinguidas del terremoto, cuando su casa se derrumbó y los aplastó[57]. La historia de la madre Teresa indica que las premoniciones de la destrucción de Lima se afianzaron en la ciudad antes del sismo. Las réplicas (430 en los tres meses y medio transcurridos entre el 28 de octubre de 1746 y el 16 de febrero de 1747) deben haber paralizado a la población limeña, que temía que cada una de ellas fuera el castigo final (Llano Zapata, ¿1747?: 81).

Fray Carrasco Palomino, el sorprendido proveedor de la extremaunción de la madre Teresa, contó otra historia de «cierta religiosa». Una noche de 1751, esta mujer vio grandes llamas que entraban violentamente por debajo del marco de la puerta y a través de la ventana de su celda conventual. Su visión duró un cuarto de hora o más, y ella llamó entonces a una criada para que la acompañara. Esta última se quedó la noche con ella pero no vio nada. A la noche siguiente la monja observó que su celda se encendía con el reflejo del fuego, pero la criada nuevamente no vio nada. La tercera noche el reflejo de las llamas era más débil, de modo que la monja no llamó a la criada. Sin embargo, sus temores se incrementaron unos días más tarde, cuando otra monja le dijo que ella también había soñado con llamas que caían del cielo, hervían el agua de la pila bautismal y llenaban el convento con «copos de fuego». La declaración de Fray Carrasco Palomino terminó con estas palabras.

Fray García de Moroña, un dominico que era el capellán del convento de Santa Rosa, mencionó en su testimonio a «una donzella de gran pureza» que



[57] Con respecto a Pablo de Olavide y su familia consúltese Defourneaux, 1965. Una buena selección a cargo de Estuardo Núñez en Olavide, 1987.

tenía frecuentes visiones. Ella le había demostrado sus poderes cuando él le pidió que rezara para que dos mujeres se comprometieran con los ejercicios espirituales. La doncella le respondió que una continuaría con ellos y que la otra los abandonaría. Inicialmente pareció que se había equivocado, puesto que la que predijo que continuaría no lo hizo y viceversa. Sin embargo, las dos mujeres pronto invirtieron su comportamiento. Ella tuvo visiones en los meses anteriores al terremoto de 1746; vio entonces con horror que «llov[ía] fuego sobre toda esta ciudad, y que caía a manera de granizo enzendido y muy menudo», lo que hizo que incrementara sus oraciones diarias. Otra noche vio a Jesús cabalgando a caballo por Lima, espada en mano, «como amenazando [con] un gran castigo a sus habitadores». Posteriormente vio a «Nra. Gloriosa Patrona Santa Rosa» rogando humildemente por la salvación de «su Patria[,] Lima», a Dios y también a la Virgen. Santa Rosa «ampara[ba] devajo de su manto a los que se acogían a ella temerosos del castigo de la Dibina Justicia». La joven entendió que Santa Rosa y la Virgen habían pospuesto mas no evitado el castigo de la ciudad; ella se hallaba petrificada por su inminente arribo[58].

En su declaración, Fray García de Moroña dio otros ejemplos de premoniciones e inquietud. Una «mujer de buen espíritu y virtudes» a la que había confesado conocía a una «sierba de Dios» que tenía una figura de Jesús parlante, la cual reveló que Lima habría de ser castigada con fuego y que le recomendaba que:

> «se amparase de algún templo, porque sus Ángeles defenderían y preserbarían del fuego, todos los templos de la ciudad»[59].

Esta anónima mujer virtuosa también contó de un sacerdote que huyó unas 40 o 50 leguas (aproximadamente 200-240 kilómetros) de Lima. Allí confesó a una doncella que había soñado en dos ocasiones con el terremoto de Lima. La mujer lo describió con tal detalle y con tanta exactitud que el cura quedó estupefacto, puesto que ella jamás había pisado la capital. En su segundo sueño, la doncella llegaba a Lima y se enteraba de que Dios «la vol[verí]a a castigar con otro terremoto tanto mayor». Vio entonces «cosas espantosas[,] hasta abrirse profundas zanjas en la tierra». Sus historias, así como las de la mujer de Huamanga, indican que el temor se había propagado más allá de Lima misma.

Fray Garro narró las historias de dos mujeres ya fallecidas. Ana María de la Concepción, una beata del beaterio de Santa Rosa de Viterbo, vio en 1747,



[58] AHN, Inquisición, Leg. 1651. Sobre Santa Rosa véase Mujica Pinilla, 2001; Flores Araoz *et al.*, 1995; Graciano, 2004.

[59] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

1748 y 1749 caer fuego desde el Cerro San Cristóbal y al océano inundar la ciudad. María del Rosario, una cuarterona (hija de español y mestiza) a la que también se conocía como María Terrones, le dijo en 1749 que estaba feliz de morir, no solo porque esperaba encontrar la piedad divina, sino también «por no experimentar el fuego que me tiene dicho mi señor Jesuchristo ha de enbiar a esta ciudad». Al preguntarle el fraile cuándo habría de ocurrir esto, ella respondió ominosamente que «[en] breve»[60].

Garro también habló de una mujer «de notoria y conocida virtud», que en 1755 oyó voces, a veces despierta y otras dormida, que le decían: «tengo de arruinar con fuego a esta ciudad de Lima», aunque sin especificar cuándo ocurriría esto. Otra mujer que había vivido durante décadas en una recoleta —un convento más estricto— había visto en el cielo, en 1747 y 1748, una poderosa mano que sostenía una hoz en tanto que una voz le decía una y otra vez: «tengo de arrasar a esta Ciudad». Otra monja a la que confesaba y que vivía en un convento distinto al de estas mujeres, soñó en 1748 y 1749 que llovía fuego en Lima. Una cuarta monja le contó que Dios le había dicho que deseaba «acabar con fuego» a la capital. Otra tuvo la misma visión pero la vio con más detalle: el fuego caía «en forma de panes de oro enzendidos, y que [se] pers[i]bía al olfato carne asada». Por último Garro mencionó a dos mujeres piadosas que le confiaron haber visto a Lima arder en sus sueños. En este momento Garro admitió que los rumores de la destrucción de Lima abundaban, lo cual tal vez estimuló la imaginación de la gente y nutrió la abundancia de visiones similares. Ello no obstante, Fray Garro citó al profeta Amós así como a San Teodoreto y anotó que «Dios[,] por su infinita commiseración y compasión siempre previene a sus fieles» antes de un castigo universal. Implicaba así que él dudaba de algunas de estas premoniciones, pero que no rechazaba la posibilidad de un castigo divino[61].

En su testimonio, Gregorio de Mendoza, fraile dominico y prior del convento de Santa Rosa, subrayó que Dios a menudo empleaba a mujeres y santas para revelar sus misterios. Citó así el papel que le cupo a María Magdalena en la resurrección de Cristo por sobre los demás apóstoles. Mendoza contó la historia de una «señora noble», beata y doncella «de hábito descubierto» cuyos sueños, meses después del terremoto, estaban repletos de abundante fuego que caía sobre la ciudad con tal fuerza que sonaban «tales clamores, gemidos, y alaridos en la tierra que quebraban los corazones». Ella usó una



[60] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[61] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

metáfora poco común en la cual un sinfín de libros dorados fue arrojado al cielo y cayeron sobre la ciudad. En su sueño, Lima inmediatamente cayó en un silencio escalofriante, como si nadie hubiese sobrevivido. También vio abundante humo y advirtió que la ciudad «olía a carne quemada». No debe sorprender que ella no pudiera olvidar esta pesadilla y viviese en un estado de constante temor. Lo que sí llama la atención es que al preguntársele a Fray Mendoza si había escuchado hablar de otras personas con sueños como este, él respondiera que no[62].

En este mismo proceso, Fray Rodríguez hizo una breve relación de una monja que también había profetizado correctamente el desastre anterior de 1746, incluyendo detalles tales como la inundación del Callao y las monjas merodeando por las plazas. Desde comienzos de 1747, cada vez que ella oraba sentía otro inminente castigo de la pecadora Lima. En una ocasión vio caer fuego del cielo y gente arrodillada rogando a la divina misericordia, cuando repentinamente todo quedó en silencio. El olor de gente en llamas se propagó y el fuego continuaba cayendo como «panes de oro batido». Ella le dijo al fraile que la visión se había repetido un año antes y que ella había entendido que «quería Dios destruir con la voracidad de este elemento esta ciudad»[63].

Fray Rodríguez contó entonces la historia que más le asustaba. Indicó así que no todas las personas con visiones eran mujeres. Él conocía a un hombre profundamente religioso que a menudo parecía loco, pero que tenía periodos prolongados de total lucidez, en los cuales percibía «nuebos ferbores, nuebas ilustraciones e inteligenzias de las cosas de Dios, y misterios sagrados». Un día cualquiera antes de 1746, mientras rezaba, vio que Dios y la justicia divina deseaban aniquilar la ciudad con fuego. Fue entonces transportado al cielo, donde rogó al Señor que castigase a este «vil pecador» y salvara al pueblo; en respuesta fue entregado al demonio. En los meses que siguieron al sismo, este visionario advirtió repetidas veces que Lima había evitado el castigo una vez, pero que en un futuro cercano no sería tan afortunada. Él le echaba la culpa del castigo inminente a las costumbres desordenadas y profanas de la ciudad.

El fraile franciscano Joseph de Pozo narró una historia de un sacerdote que tuvo una visión breve y clara una mañana de 1753 o 1754, antes del amanecer y mientras se hallaba inmerso en la oración, en la cual los templos de la capital se hallaban de pie pero sus torres habían sido derribadas, mientras





[62] AHN, Inquisición, Leg. 1651.

[63] AHN, Inquisición, Leg. 1651: ff. 45v-46.

que la ciudad estaba destruida y sin habitantes. Al relacionar esto con la visión con la que había predicho el sismo de 1746 seis o siete meses antes del acontecimiento, «volbió en si de la astración» temiendo que Lima pronto volviese a ser castigada. Las monjas no eran las únicas personas en Lima que recibían perturbadoras advertencias de una inminente fatalidad.

## 7. Temores

Las visiones y premoniciones que acechaban a la Lima de mediados del siglo XVIII, constituyen una maravillosa vía de acceso a los temores y mentalidades de la época. Unos cuantos rasgos comunes resultan evidentes. Su naturaleza no era abiertamente política o subversiva, como aquellas que cuestionaban descarnadamente las relaciones de poder y promovían los movimientos mesiánicos o milenaristas. Ellas más bien confirman la observación que Richard Kagan hiciera, según la cual «la inmensa mayoría de las profecías medievales y renacentistas se ocupaban de cuestiones religiosas. El tema dominante era la reforma de la Iglesia, a la cual se acusaba de corrupción e inmoralidad» (Kagan, 1990)[64]. Ninguna de las monjas sacaba provecho personal de su habilidad, salvo quizás la madre Teresa y su amenazante recriminación a las monjas de clase alta que se burlaban de sus seguidoras. Ellas sufrían terriblemente con las visiones —lo que queda mejor expuesto con la monja que se hallaba bajo la tutela de Parra—, tanto por la dolorosa recepción de mensajes acerca de un Apocalipsis inminente, como por la angustia subsiguiente.

Las monjas y gran parte del resto de Lima creían que el terremoto de 1746 había sido una señal de la ira de Dios, y que solo un cambio drástico en el comportamiento y la piedad de sus habitantes podría evitar un castigo aún más atroz. Virtualmente todos los que tomaron parte en el juicio que siguió al sermón de Parra en 1756 compartían esta opinión. Las monjas entendían sus visiones como mensajes de Dios, en tanto que los sacerdotes citaban la Biblia en respaldo de la noción de las advertencias proféticas. En el juicio, tanto los inquisidores como el arzobispo asumieron claramente que las mujeres tenían un don, y que debía prestarse atención a las advertencias. Revivió así el viejo debate acerca de, y la preocupación masiva por, la conducta descarriada de los limeños y la decadencia de la Iglesia, si es que en verdad alguna vez se había acallado.

[64] Adviértase el contraste con Adas, 1979.

El temor y la culpa marcaron a Lima. El sismo de 1746 había profundizado la preocupación de la mayoría de los habitantes de la ciudad por la ira divina, confirmando así el trasfondo de décadas de discusión acerca de las costumbres pecadoras de la ciudad y de su Iglesia descarriada: arrepentíos o sobrevendrán calamidades. Las monjas le echaban la culpa de la ira de Dios a la ciudad, la Iglesia y a sí mismas. Destacan aquí ciertos elementos simbólicos. Las premoniciones expresaban un horror y una preocupación particular por las mujeres de Lima, sobre todo por sus vestimentas profanas. El terremoto y las premoniciones estimularon las campañas a favor de un mayor control del cuerpo femenino, esfuerzos que pusieron en evidencia fascinantes nociones de género y raza (véase el capítulo 7). Esta interpretación del terremoto y el temor a que dio lugar influyeron en la reconstrucción de la ciudad. Ninguna discusión o plan podía dejar de lado la cuestión de la ira divina y la búsqueda de sus causas (los pecadores culpables) y de una solución.

¿Y qué fue de las monjas y sus visiones? Como sucedía a menudo en la América hispano-colonial, la intensa batalla jurisdiccional, librada en este caso entre el arzobispo y el inquisidor, terminó en un empate algo amorfo y sin un claro vencedor. La sentencia final no favoreció claramente a uno u otro bando[65]. Barroeta prosiguió esta y muchas otras batallas hasta su traslado a Granada, España, en 1758. Los franciscanos lograron retirar a Parra de la atención pública, de modo que su nombre, así como el caso mismo, no figuran prominentemente en el diario *La Gaceta de Lima* o en la documentación de la época. En 1796 fue transferido a Chile[66]. Pero de las monjas no sabemos nada. Es de suponer que encontraron consuelo en el hecho de que el golpe devastador que ellas vaticinaron no se produjo. Los testimonios indican que si bien se culpaban a sí mismas de los males de la ciudad, también reconocían que sus esfuerzos podían contener la ira divina. Sin duda alguna que las monjas continuaron atribuladas por su percepción especial de los acontecimientos inminentes y temiendo la ira divina, dolidas por sus propios pecados así como por los de su ciudad. Nada en el registro documental indica un aplazamiento de dicho destino. Lo que sí está claro es que los debates en torno a las causas y la naturaleza de los desastres influyeron en la reconstrucción física, institucional, conductual y social de Lima.



[65] Para un resumen véase Millar Carvacho, 1998: 121-122.

[66] AGI, Lima, Leg. 651, Duplicado (vía reservada), virrey Amat.

# Capítulo 3
# La Ciudad de «antes y después»

[Lima comprende] tanta variedad de nombres y colores, que sería trabajo contarlos.

Francisco Javier Eder, 1888: 7

Mientras recorría la devastada ciudad después del sismo, el virrey Manso de Velasco iba deplorando la pérdida de vidas, calculando la destrucción física y lamentando la ruptura de la traza y organización tan precisas de la ciudad. Para una autoridad borbónica como el Virrey, Lima ya era inaceptablemente desordenada y díscola incluso antes del terremoto. La traza geométrica de 1535, que grabó en piedra las divisiones sociales entre clases (o «naciones») y consagró el lugar ocupado por el Estado virreinal, la Iglesia, el gobierno municipal y otras instituciones, había quedado debilitada por la complejidad racial de la ciudad, el abuso de la religiosidad barroca y los poderes acumulados por las órdenes mendicantes y los jesuitas, así como por la elite urbana.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, las autoridades intentaron hacer que las ciudades españolas e hispanoamericanas fuesen más manejables, así como poner el mando de modo firme en manos de la Corona y sus

representantes virreinales. El terremoto amenazó con revertir dichos esfuerzos, desencadenando así la agresividad de las clases bajas, la autonomía de la clase alta y la búsqueda de un papel aún mayor por parte de la Iglesia. El Virrey consideraba que era su deber impedir estos posibles escenarios y devolverle a Lima su antigua identidad, pero dentro de las pautas del absolutismo. Manso de Velasco creía que la ciudad se encontraba en una encrucijada. Si sus esfuerzos por resucitar y modernizar el sentido quinientista del orden fracasaban, la ciudad se hundiría en el caos y la decadencia.

## 1. La capital

Habiendo tenido noticia de las fabulosas riquezas del imperio incaico en 1531, Francisco Pizarro y su hueste se dirigieron a los Andes a enfrentar al Inca Atahualpa en Cajamarca. Para suerte de los europeos, una guerra civil entre Atahualpa y Huáscar, su medio hermano, mantenía en zozobra a la población andina. Además, esta venía cayendo presa de las misteriosas y espantosas enfermedades que los europeos habían traído consigo. Los agentes patógenos se desplazaban con mayor rapidez que los invasores humanos y se cree que el gran Inca Huayna Cápac falleció a causa de la viruela en 1527, años antes del arribo de los españoles, lo que desencadenó la guerra entre sus dos hijos. Los españoles, mejor preparados gracias a sus treinta años en el Nuevo Mundo, aprovecharon al máximo la guerra civil incaica y el azote de las enfermedades. Capturaron así a Atahualpa y lo ejecutaron nueve meses después con falsos cargos. Los europeos continuaron atizando las llamas de la guerra entre Atahualpa y Huáscar y en 1534 emprendieron la marcha al sur, al Cuzco, la majestuosa capital de los incas. La ciudad cayó en sus manos luego de una serie de batallas y asedios, pero después de esto tuvieron que enfrentar décadas, y a decir verdad siglos, de resistencia. Los Incas rebeldes huyeron a la selva en tanto que la gente común, repentinamente agrupada y categorizada como indios, mostró gran resentimiento hacia el dominio hispano. Incluso con estas dificultades, las fuerzas de Pizarro lograron controlar gran parte del vasto imperio incaico con inusitada rapidez.

A diferencia de Hernán Cortés, quien literalmente edificó Ciudad de México encima de Tenochtitlan, la capital azteca, en el Perú los españoles no establecieron su capital sobre el centro prehispánico del Cuzco sino más bien en la costa. Pizarro fundó la Ciudad de Los Reyes (Lima) el 18 de enero de 1535 a orillas del río Rímac, a diez kilómetros de lo que sería el puerto del Callao. Esta zona, a donde los ríos llevaban agua y suelo fértil desde los

Andes, era uno de los frondosos valles formados en una costa que era por lo demás desértica. El lugar elegido formaba parte de los dominios del curaca Taulichusco y estaba vinculado con el centro religioso costeño de Pachacamac. Pizarro tomó posesión del lugar y colocó la primera piedra de la Catedral sobre el templo de Puma Inti. Luego trazó las calles y repartió los solares a sus camaradas, así como a las órdenes mendicantes y a un hospital. Cada manzana era un cuadrado perfecto de 450 pies por lado (137,16 metros) y estaba dividida en cuatro solares, mientras las calles tenían 35 pies de ancho (10,67 metros). El rectángulo de 13 por 9 calles albergaba una cuadrícula que constaba de 117 manzanas[1].

Los visitantes de la ciudad comentarían durante siglos los logros simbólicos de sus fundadores. Ellos señalaron la división ordenada de los edificios que se alzaban alrededor de la Plaza Mayor, con el palacio virreinal al norte (el que había sido el solar de Pizarro antes de ser expropiado luego de su violenta muerte), el Palacio del Arzobispo y la Catedral al este, las tiendas de mercaderes al sur y el cabildo de la ciudad al oeste. También hacían notar lo rectas que eran las calles de Lima. En 1630, fray Buenaventura de Salinas y Córdova se jactaba de que

> «[l]a figura y planta de la ciudad es cuadrada, con tal concierto y orden que todas las calles son parejas, anchas y tan iguales que, estando en la plaza principal, en las más se ven los confines della porque como del centro salen las líneas a la circunferencia, assí de la plaza hasta los fines della corren las calles largas» (Higgins, 2005: 31).

Guillaume Raynal, un autor francés que tenía una opinión poco favorable del Perú, alabó a quienes planearon las calles de Lima por haberlas trazado «anchas, paralelas y […] cruzándose en ángulos rectos» (Clément, 1983: 83).

La ciudad fue creciendo más allá de este centro, sobre todo después del establecimiento de la Real Audiencia en 1543 y del descubrimiento de los inmensos depósitos de plata en Potosí al año siguiente. En 1566 se le añadió El Cercado, un cuartel al este de la ciudad destinado a la población indígena, el cual fue puesto pocos años después bajo el cuidado de los jesuitas. Su



[1] La bibliografía sobre la fundación de Lima incluye Cobo, 1882; Günther Doering & Lohmann Villena, 1992; Durán Montero, 1994; Rostworowski de Diez Canseco, 1978; Bromley & Barbagelata, 1945; Gutiérrez Arbulú, ed., 2006, en particular la historia del medio ambiente de Gilda Cogorno Ventura, «Tiempo de lomas». En lo que toca a la planificación urbana española véase Kagan, 2000, en especial el cap. 2; Durston, 1994.

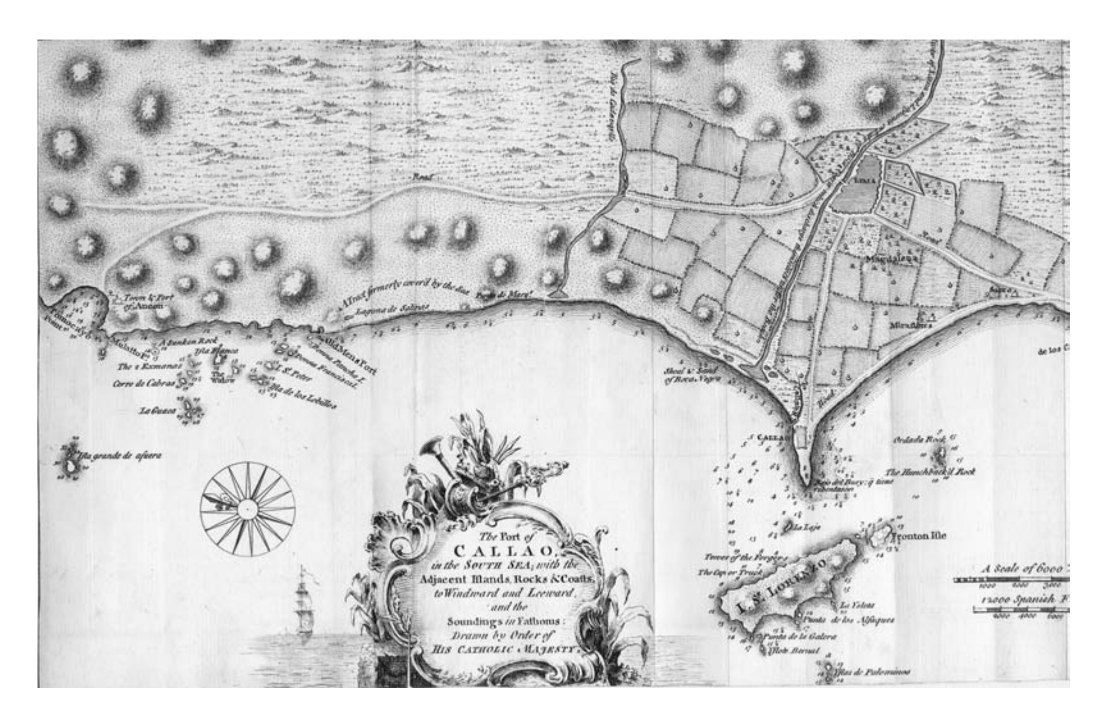



**Figura 10 – «El Puerto de El Callao en el Mar Pacífico o del Sur»**
Reproducido de Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América Meridonial*, tomo 2: 146

denominación aludía a la pared de dos metros de altura que le rodeaba, la cual solamente tenía dos entradas. Pensado originalmente para los migrantes indígenas que llegaban a la ciudad a comerciar y trabajar en ella, el barrio gradualmente fue alojando una población más permanente de indígenas y personas que no lo eran. La zona de San Pedro de los Camaroneros, al otro lado del río, se convirtió en San Lázaro en 1563 puesto que era la sede del hospital de negros y leprosos. Este barrio comprendía a Malambo, donde se vendían los esclavos africanos traídos por las naves que acoderaban en el Callao. Su nombre fue cambiado a Nueva Triana (nombre del hermoso barrio al otro lado del río Guadalquivir, frente a Sevilla) y hoy en día es el vibrante barrio de clase obrera del Rímac. Durante el virreinato, este barrio al «otro lado del río» fue el hogar de las poblaciones más pobres, en parte debido al estigma que la lepra acarreaba[2]. Y si bien estos nuevos barrios inicialmente



[2] Günther Doering & Lohmann Villena, 1992: 122-125, que incluye mapas. Véase también Mariátegui Oliva, 1956; en lo que respecta a la población indígena véase Charney, 2001; para la lepra véase Warren, 2004; Cascajo Romero, 1948.

lucieron la geometría en ángulo recto que Pizarro había impuesto, con el tiempo los cambios corrompieron este trazado: los vecinos extendieron sus hogares a las calles, los edificios religiosos se ampliaron y las autoridades abrieron nuevas plazas. Es por ello que si bien los viajeros hacían comentarios sobre las rectas calles de Lima, eran muchas las áreas que rompían dicho patrón, una transgresión que preocupaba a los reformadores dieciochescos (Kagan, 2000: 169-176; Durán Montero, 1994: esp. pp. 19-21).

Lima pasó a ser el centro del imperio español en Sudamérica y el equivalente de México en Mesoamérica. Todas las decisiones vitales pasaban a través del Virrey y la Real Audiencia, en tanto que la Iglesia ejercía el control espiritual a través de la arquidiócesis de Lima, su centro de operaciones. Cada orden mendicante mantenía una o más iglesias conventuales en Lima. Para 1615, la ciudad contaba con siete parroquias y veinte conventos. La Inquisición también tenía su sede en la capital. Los comerciantes más importantes del virreinato tenían su base en esta ciudad y vivían en ella. Aunque la economía virreinal tenía como fundamento las ricas minas andinas de plata de Potosí y Cerro de Pasco, así como la mina de mercurio de Huancavelica, en el Perú colonial el poder estaba concentrado en la Plaza Mayor y a su alrededor.

En 1537 los conquistadores fundaron el puerto y presidio del Callao, allí donde el río Rímac desembocaba en el Pacífico. Al ser el puerto principal de Sudamérica, el Callao tenía importantes almacenes y casas comerciales. En efecto, la mayoría de los grandes hombres de negocios de la capital tenían un segundo hogar allí. En el siglo XVII el Callao creció hasta convertirse en un semicírculo de casas a cierta distancia de la orilla, rodeadas por una muralla. Los cañones lo defendían de los ataques de los piratas y de las incursiones de británicos y holandeses. El camino a Lima corría paralelo al río Rímac inmediatamente al sur de este último, atravesando a la vez el rico valle agrícola (Arrús, 1914; Lequanda, 1874).

## 2. Raza y espacio

La población de la ciudad creció y fue haciéndose diversa. Tres grupos principales poblaban el Perú: indios, africanos y españoles. Bajo el régimen hispano los indios conformaban su propia república, dividida en gente del común y nobles. Esto, sin embargo, escondía una mayor complejidad. Los grupos indígenas incluían a los miembros de la nobleza andina así como a otros grupos étnicos que el imperio incaico, que se había consolidado apenas un siglo

antes del arribo de los españoles, no logró subyugar. Estos últimos incluían a grupos de la costa y de los Andes, así como a tribus de cazadores y recolectores de la cuenca amazónica o del bosque tropical. En los alrededores de Lima, «indio» podía aludir a un habitante del Cercado, al sirviente doméstico en un hogar de elite, a un pescador y su familia en la aldea de Pitipiti (poblado al sur del puerto del Callao), a comerciantes indígenas de ambos sexos provenientes de pueblos andinos vecinos como Huarochirí, o a indios nobles del Cuzco o de la misma Lima[3]. Según el censo de 1770, los indios comprendían el 11,7 % de la población de la ciudad: la mayoría de los cálculos efectuados a lo largo del siglo XVIII les asigna un porcentaje aproximado de 10 %. A pesar de la existencia de un barrio indígena, quienes lo habitaban no se encontraban separados del resto de la población. En efecto, los indios vivían por toda la ciudad y todos los días se topaban con miembros de otros grupos étnicos en las ruidosas calles de la ciudad. La mayoría provenía de las aldeas andinas vecinas, desde donde llegaban para trabajar y para comprar o vender (Haitin, 1983: 281-82; Lowry, 1991; Estenssoro Fuchs, 2003, tercera parte).

Asimismo, alrededor de cien mil esclavos fueron llevados del África al Perú entre los siglos XVI y XIX, 40 % de los cuales terminaron estableciéndose en Lima[4]. Ellos trabajaban en las haciendas de la costa y en las pequeñas chacras ubicadas en las afueras de la ciudad. En líneas generales, todos los hogares de la elite tenían uno o más esclavos domésticos; uno de ellos llegó incluso a tener treinta a su servicio. Los conventos también tenían un gran número de esclavos: en 1700, el de La Concepción tenía el pasmoso número de 271. Algunos indios, así como un número significativo de españoles pobres, mestizos e incluso algunos negros libertos también tenían esclavos (Flores Galindo, 1984: 95-138)[5]. Muchos de estos trabajaban fuera del hogar, entregando un gran porcentaje de su salario a su propietario. Este arreglo le otorgaba cierta independencia al esclavo, además de la oportunidad de ahorrar para comprar su libertad. Un número mayor de mujeres que de hombres compraba su libertad, lo cual a menudo era una estrategia familiar para impedir que sus hijos nacieran esclavos (Aguirre, 2005: 127-137; Jouve

[3] Los trabajos clave son Lowry, 1991; Charney, 2001; y Vergara Ormeño, 2005. Garrett, 2005, es muy valioso no obstante concentrarse en el Cuzco. Estenssoro Fuchs, 2003, es un trabajo informativo y pionero. A diferencia de la inmensa mayoría de indígenas peruanos, los que vivían en Lima no tenían tierras comunales y por ende no pagaban tributo.

[4] Para su origen africano véase Aguirre, 2005: 25-26; y Bowser, 1974.

[5] Para una lista de los esclavos en conventos de monjas y beaterios véase Van Deusen, 2004: 173. En cuanto a los indios que poseían esclavos véase Cobo, citado en Higgins, 2005: 48-49.

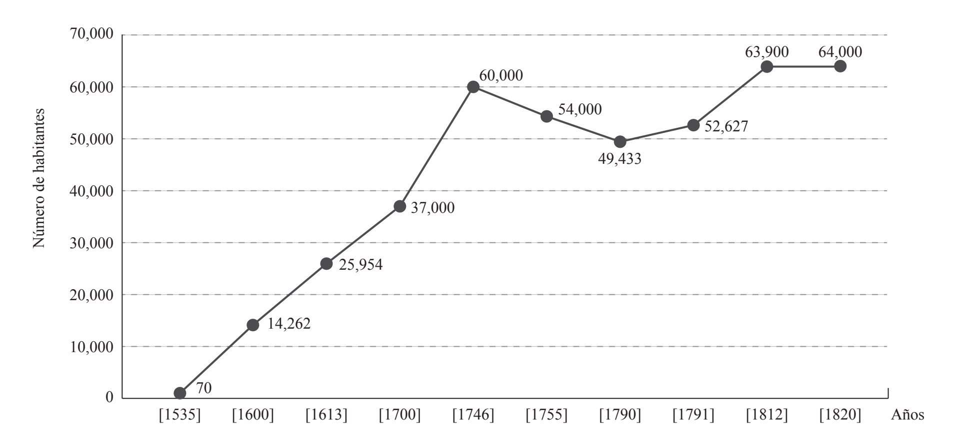



**Figura 11 – Población de Lima, 1535-1820**

*Fuente*: Pérez Cantó, 1985: 48-50.

Martin, 2004: 41-43). Esto ayuda a explicar no solo la significativa población negra libre, sino también la impresión de que los esclavos contaban con un nivel relativamente alto de autonomía en Lima.

Los esclavos y los negros libertos trabajaban en diversos oficios que les otorgaban una presencia activa en la ciudad. Ellos transportaban agua y bienes, vendían chocolates, velas, carbón y comida, y trabajaban como carpinteros, albañiles, amas de leche y en muchas otras ocupaciones más. La población afroamericana deambulaba en busca de un trabajo con qué mantenerse, comportamiento este que algunos críticos consideraban como vagancia y encubridor de un comportamiento delictivo. Los negros también solían reunirse y formar cofradías, algunas de las cuales estuvieron organizadas siguiendo el criterio de sus naciones africanas. Ellos participaban activamente en las frecuentes fiestas religiosas de la ciudad y también conformaban la milicia local. No sorprende entonces que los viajeros casi siempre comentaran esta masiva y hasta frenética presencia africana y afroperuana en la Lima dieciochesca. En efecto, a las clases altas les preocupaba que la ciudad se hubiese vuelto demasiado negra. El temor a esta población era muy grande, a medida que se entremezclaban las preocupaciones que provocaban su gran número, su aparente libertad, su inclinación por la violencia y la descomposición de la esclavitud. Además, las mujeres negras y mulatas eran descritas como altamente independientes y sensuales, lo cual desafiaba peligrosamente los códigos sociales y de género[6].



[6] Este resumen toma prestado liberalmente de Aguirre, 2005. Para las ansiedades provocadas por la idea de que la ciudad se había vuelto predominantemente negra véase Jouve Martin, 2004: 22-24.

A la diversidad de la ciudad se le sumaba el pequeño número de los llamados «chinos», que en realidad llegaban desde las Filipinas gracias al comercio del galeón de Manila. Además los españoles continuaron emigrando al Perú durante todo el periodo colonial. Este grupo, que incluía a las personas nacidas en Europa, los criollos y a otros más de ascendencia mixta que subrayaban sus antecedentes europeos, fue creciendo ligeramente a lo largo del siglo. Para 1792 los «europeos» conformaban el 38 % de la población de la ciudad[7].

Estos distintos grupos no podían ser mantenidos separados, de modo que los grupos mixtos conformaban un sector significativo y reconocido de Lima. En esta época —antes de la invención, en los siglos XVIII y XIX, de nociones supuestamente científicas de clasificación racial— los españoles crearon un sistema en el cual la identidad colectiva tenía como base el linaje y la religión. No obstante, aquí emplearé el término *raza*, en gran medida debido a que no existe ninguna alternativa satisfactoria: *etnicidad* y *casta* tienen sus propias desventajas (y aun así también los usaré)[8]. Ya en el siglo XVII los mestizos, descendientes de españoles e indios, promovieron una serie de debates en torno a cómo se les debía categorizar en la jerarquía social. Si bien un recuento efectuado en 1613 halló apenas 97 mestizos viviendo en Lima el equivalente a menos del 1 % de la población de la ciudad, hacia 1792 ellos comprendían el 9 %[9]. En el siglo XVIII las castas, un término que en Lima designaba la variedad de grupos de raza mixta (asociados ocasionalmente con la población libre con cierta ascendencia africana), conformaban el sector de crecimiento más rápido de la población limeña. En 1792 representaban el 19 % de la población limeña, en tanto que los esclavos comprendían el 25 %[10]. Décadas antes, el virrey Manso de Velasco había subrayado el alto número de mestizos, negros, mulatos y otras castas, no obstante lo cual



[7] Un estudio enumera 452 españoles emigrados a Lima en la primera mitad del siglo XVIII. Turiso Sebastián, 2002: 57. La estadística proviene de Haitin, 1983: 279.

[8] Las cuestiones de la raza y la limpieza de sangre en el mundo hispano de la temprana Edad Moderna han sido ampliamente debatidas. El estudio clásico es Mörner, 1967; entre las contribuciones recientes tenemos Herzog, 2003; Martínez, 2004. Agradezco a Matt O'Hara por la ayuda prestada en este tema.

[9] Para los debates en torno a las mestizas en el temprano Perú colonial consúltese Burns, 1999. La cifra de 1613 proviene de Durán Montero, 1994: 56; la de 1792 de Haitin, 1983: 279. Para el concepto de las dos repúblicas véase Borah, 1983.

[10] Estos cálculos probablemente eran bajos puesto que unas dos mil personas evadieron el censo, fundamentalmente esclavos y miembros de la milicia (Fisher, 1970: 251; Haitin, 1983: 279-281). Para el término «casta» véase Estenssoro, 2000.

consideraba que precisar su número real era algo «inaveriguable», puesto que ellos evitaban a los empadronadores porque temían ser incluidos en el tributo y la mita (Superunda, 1983: 229). Los complejos materiales censales referidos a las castas reflejan, no tanto la mala contabilidad y la resistencia individual, como la ruptura de las fronteras raciales. Para el siglo XVIII la terminología social buscaba captar esta complejidad, aludiendo no solo a españoles, indios y negros, sino también a mulatos (mezcla de negro con español), mestizos (español e indio) y zambos (indio y negro), a lo cual se sumaban otras combinaciones, como los cuarterones, quinterones y chinos. El censo de 1790 incluyó nueve grupos, en tanto que el de 1700 solamente utilizó cuatro categorías[11].

**Cuadro 1 – Conformación étnica de la población de Lima (%)**

| | 1700 | 1790 | 1795 |
|---|---|---|---|
| Españoles | 56,5 | 38,1 | 38,0 |
| Negros | 22,1 | 18,1 | 44,6 |
| Mulatos | 9,7 | 12,1 | — |
| Mestizos | — | 9,3 | 9,1 |
| Indios | 11,7 | 7,9 | 8,2 |
| Zambos | — | 6,8 | — |
| Cuarterones | — | 4,8 | — |
| Chinos | — | 2,2 | — |
| Quinterones | — | 0,4 | — |
| *Total* | 100 | 99,7 | 99,9 |

*Fuentes*: Pérez Cantó, 1985: 50; Fisher, 1970: 251

El siglo XVIII vio así dos tendencias aparentemente contradictorias. De un lado, la creciente complejidad de la población limeña y peruana, junto con la caída paralela de la noción de las tres naciones (europeos, indios y africanos), fomentaron una división de base clasista más simple entre la elite y las clases bajas. Surgió así una división fundamental entre aquellos a quienes se conocía como la gente decente (esto es, los europeos de las clases media y alta) y los grupos multiétnicos, colocados en el extremo inferior de la escala social. Dicha transformación reflejaba tanto la lenta y vacilante transición de categorías de casta a las de clase, como los esfuerzos desplegados por los Borbón para debilitar a los grupos corporativos. Quienes se encontraban por debajo de la categoría «español» eran considerados como castas —y presumiblemente

[11] Pérez Cantó, 1985: 44-48, examina las cifras de estos censos. Para un examen global véase Cahill, 1994.

se veían a sí mismos de dicho modo—, siendo agrupados a menudo como la plebe urbana. Que a uno le llamaran plebeyo o casta conllevaba cierto grado de negritud (Estenssoro, 2000; Aguirre, 2005: 40-48). Por otro lado, el régimen borbónico, preocupado por la creciente complejidad social e influido por los sistemas clasificatorios de la Ilustración, creó una serie de categorías pseudocientíficas —unas veinte en total— con las cuales organizó jerárquicamente a la descendencia de los grupos mixtos (Mörner, 1967: 56-60; Cahill, 1994: 338-339). Las «pinturas de castas» eran manuales visuales de dichas genealogías, que representaban los supuestos rasgos físicos de estos grupos y su cultura material (Estenssoro, 2000)[12].

Pese a la especificidad algebraica de dichas pinturas, Lima no tenía un código racial estricto y claramente delineado que imponer. En efecto, las identidades étnicas eran sumamente fluidas. Los desplazamientos entre categorías raciales eran algo común, y una persona a la cual se registraba como mulato en un libro parroquial podía ser considerada negra en un expediente judicial. Si bien es cierto que se hicieron intentos ocasionales de reforzar las categorías sociales —durante el siglo XVIII, las leyes que prohibían a los negros ingresar a la universidad fueron implementadas, cuestionadas, abandonadas y luego vueltas a imponer—, las identidades raciales no quedaban fijadas de modo definitivo al nacer. Las identidades cambiaban, y en la Lima dieciochesca comenzaron a circular nociones sumamente distintas de qué significaba ser indio, negro, español, etc. En este siglo, las identidades de género y las jerarquías se hallaban en estado de constante transformación. Los desacuerdos en torno a ambas categorías se hicieron más intensos después del sismo de 1746.

La raza no era sino un componente más de la identidad. No solo la clase, el género y la edad determinan la idea de identidad que uno tiene, sino también la familia, el vecindario, la parroquia, la cofradía y otras instituciones más[13]. Lo que sí queda claro es que las clases altas temían a los grupos inferiores y al desorden que estos podían incitar. El ordenamiento espacial y social preciso que Pizarro había establecido en 1535 continuaba marcando la Lima del siglo XVIII, pero su poder simbólico se había visto cuestionado.



[12] La bibliografía sobre los «cuadros de castas» ha crecido considerablemente; véase entre otros Katzew, 2004; y el catálogo de Romero de Tejada, 2004; Wuffarden, 2000a.

[13] Para una reciente investigación que demuestra la importancia que la edad y la niñez tienen para la diferenciación social, consúltese Premo, 2005.

Las clases altas se establecieron inicialmente alrededor de la Plaza Mayor. La falta de terrenos así como los sonidos, olores y el trajín mismo de la plaza, que también hacía las veces de mercado, terminaron por empujar a la elite hacia el este, cerca del local ocupado por la Inquisición, o bien al sur. En junio de 1747, cuando el cabildo puso a los propietarios más destacados a cargo del control social y de ayudar con la reconstrucción en áreas de dos a tres manzanas (usualmente alrededor de sus propiedades), logró cubrir casi toda el área al sur del río Rímac y al oeste del Cercado. Los miembros de la elite residían en el área nuclear. Una sola manzana contaba a menudo con la casa cuidadosamente decorada de un distinguido miembro de las clases altas, así como las casas y habitaciones más simples y atiborradas de los sectores populares. En efecto, una casa de la elite a menudo albergaba criados indios y esclavos negros, así como comerciantes de clase media, mestizos a menudo, que arrendaban una tienda en la fachada (Panfichi, 1995; Ramón, 1999).

La aristocracia limeña se reinventó a sí misma en el siglo XVIII mediante el comercio. La mayoría de los mercaderes tenía negocios que incluían el comercio tanto de ultramar como del interior. Muchos inmigrantes arribaron en este siglo, vascos en particular, y a menudo contrajeron matrimonio con damas de la alta sociedad limeña, creando redes familiares que se extendían desde Europa hasta el interior andino. La aceptación de dichos emigrantes y su integración en la elite redujo la separación entre españoles y criollos[14]. Aun así, un creciente orgullo criollo o «criollismo» fue surgiendo en la segunda parte del siglo XVII. Los artistas e intelectuales retrataban a Lima como una magnífica ciudad con una vida pública, festividades, arquitectura y desarrollos intelectuales de grandeza comparable con los de Europa. Ellos sacaban a relucir la gran piedad de la ciudad, y en particular a sus santos y sus fiestas. Estas representaciones reflejaban en parte la competencia con el Cuzco, la otra gran ciudad del virreinato peruano. Pero también exhibían un creciente orgullo local con respecto a Europa y los europeos, un sentimiento que dejaría su huella en los debates librados en torno a la reconstrucción de Lima (Brading, 1991; Lavallé, 1993; Wuffarden, 2000b; Cummins, 1996; Kagan, 2000: esp. pp. 169-86 [Lima y Cuzco])[15].

[14] Los debates en torno a la división entre criollos y peninsulares aún prosiguen. Entre los trabajos clave tenemos a Flores Galindo, 1984; Lohmann Villena, 1974: pássim; Turiso Sebastián, 2002.

[15] En lo que toca a los santos véase Jouve Martin, 2004; Sánchez-Concha B., 2003.

Los barrios de Lima mostraban un alto grado de mezcla racial. Para 1750 más de la mitad del Cercado, el barrio levantado expresamente para la población indígena, no era india (Lowry, 1991: 30-31; Cosamalón, 1999)[16]. Aunque los negros estaban concentrados en San Lázaro y otros barrios pobres (y también en las residencias de la elite, fundamentalmente como esclavos), ellos vivían por toda la ciudad[17]. Para el siglo XVIII, la población negra comprendía a esclavos, ex esclavos y los descendientes libres de estos últimos. A casi todos las viajeros europeos les llamó la atención la relativa autonomía de esta población, su sonora presencia en las calles de la ciudad y la mezcla de rituales religiosos católicos y africanos que practicaban. Al conde de St. Malo, quien arribara a Lima en junio de 1747, ocho meses después del terremoto, le preocupaba que los negros «parecen no ser mantenidos con suficiente sometimiento, puesto que la indulgencia con las mentes no cultivadas a menudo se ve recompensada con la insolencia. Los domingos y días de fiesta se les permite celebrar reuniones en las cuales cantan y hacen sus trucos, siendo su música una suerte de tambor, una invención de dicho país» (St. Malo, 1753: 78). Una relación anónima de Lima, escrita aparentemente en el decenio de 1770, sostenía que los negros y mulatos conformaban más de la mitad de la población de la ciudad, y afirmaba que era «imposible que haya País en el mundo donde esta gente sea más libertina que en éste»[18]. Tanto la elite limeña como los viajeros consideraban que las mulatas eran peligrosamente sensuales e independientes, preocupación que saldría a la luz luego del sismo.

Las relaciones y mapas de la Lima dieciochesca especifican pocos centros poblados a su alrededor, fuera del puerto del Callao. La capital parecía no tener un *hinterland* pues la mayor parte del valle no contaba sino con unos cuantos caseríos, y muchos de los mapas significativamente se detenían usualmente al pie de los Andes. Esta imagen decía tanto de la mentalidad social y geográfica de los habitantes de Lima, como de sus patrones de asentamiento. Meses después de la catástrofe, Victorino Montero del Águila escribió:

> «esta capital es poderosa de plata y oro, que los enriquece a todos, pero también se debe conocer que es la mas pobre del mundo en vecindad

[16] Una fuente valiosa es Cook, 1985.

[17] Resumido en Jouve Martin, 2005: 31-33.

[18] Biblioteca Nacional de Madrid, ms. número 11026, «Descripción de Lima»: 65.

> de pueblos y de gentes; pues en cien leguas de su circunferencia no tiene uno» (Montero del Águila, 1863 [1747]: 179-180)[19].

Los centros agrícolas al sur y norte, como Ica, Pisco y Chancay no solo habían sido severamente dañados por el desastre, sino que además se hallaban fuera de la visión altamente centralizada de Lima. La miopía de las clases altas era aún más pronunciada en lo que respecta a la población indígena de la costa y de los Andes. Pitipiti, la aldea de pescadores ubicada al sur del Callao, raras veces era mencionada. La documentación de la época ignoraba por lo general el activo comercio de productos andinos en Lima, no obstante lo cual los comerciantes indios llevaban a la ciudad papas, maíz, camote, chirimoya, hojas de coca, hielo y muchos otros más.

Los observadores provenientes de la clase alta usualmente no mencionaban este intercambio clave entre los Andes y Lima, a pesar que la Plaza Mayor servía como mercado. En 1800 Alexander von Humboldt señaló correctamente que Lima vivía de espaldas a los Andes[20].

## 3. Arquitectura

La árida franja costera de la Sudamérica occidental no le brindaba a Lima una provisión fácilmente asequible de piedra o madera con qué construir. En realidad, los hornos a leña que se usaban para fabricar ladrillos hicieron que el interior de Lima estuviera deforestado ya en el siglo XVII. Los albañiles dependían, en consecuencia, de la práctica prehispánica de usar materiales flexibles tales como el adobe o la quincha. Dada la ausencia de lluvia, las casas tenían un techo ligero, un factor clave que explica la tasa de mortandad relativamente baja de los grandes terremotos en la ciudad[21]. Los barcos llevaban a Lima piedra desde Panamá y Arica, y cedro y roble de Guayaquil, Nicaragua y Chile. Las orillas del Rímac proporcionaban la muy necesaria piedra caliza, arena y cañas (Harth-Terré & Márquez Abanto, 1962; Ramírez



[19] Para la producción agrícola alrededor de Lima véase Haitin, 1983: 139-141; Flores Galindo, 1984: 30-52; Vegas de Cáceres, 1999.

[20] «En Lima no he aprendido nada del Perú». Alexander von Humboldt, carta a don Ignacio Checa, 18 de enero de 1803 (Núñez & Petersen, 2002: 214-215).

[21] Para una descripción de la incorporación de materiales y técnicas de construcción prehispánicos véase Ulloa, 1990: 44-46. Entre las fuentes secundarias tenemos a Harth-Terré & Márquez Abanto, 1962; Bernales Ballesteros, 1972a; Dorta, 1957; San Cristóbal, 2003.

& Walker, 2002)[22]. Los propietarios a menudo camuflaban los materiales rústicos pintando las paredes con colores brillantes, o dándoles el aspecto de piedra. La pasta para el enjalbegado se preparaba con las conchas de mar molidas, en tanto que el índigo y el ocre rojo daban brillo a las paredes.

Las iglesias y casas de la clase pudiente de Lima contaban con grandiosas fachadas, altas paredes y balcones y puertas de madera para distinguir su estructura de otras más modestas, levantadas con los mismos materiales y usando iguales técnicas. Las iglesias de San Francisco, La Merced y San Agustín, erigidas a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII con imponentes fachadas, representaban la arquitectura barroca en el Perú. En efecto, los historiadores usualmente fechan el barroco peruano entre 1670, fecha de la reconstrucción del templo de San Francisco, y 1746, el año del terremoto-tsunami (Wuffarden, 2004: esp. pp. 40-42; Pacheco Vélez, 1985: 224-270; Bernales Ballesteros, 1972a: 227-290). El historiador Raúl Porras Barrenechea señaló las similitudes que existieron entre la Lima del XVIII y sus habitantes: complicados y hasta fríos por afuera, pero cálidos y acogedores por dentro (Porras Barrenechea, 1997: 29)[23]. En este siglo, las intrincadas cancelas y ventanas de hierro y bronce, y las puertas interiores, daban trabajo a los artesanos de la ciudad y protegían los hogares de la clase alta. Dichas estructuras las mantenían ocultas de las clases bajas. Cancelas y rejas reflejaban vívidamente tanto las expresiones cada vez más públicas y ostentosas de la riqueza y el poder, así como el temor a una conmoción social (Flores Galindo, 1984: 78-80).

Las casas coloniales de Lima seguían el estilo del patio mediterráneo, con el salón y comedor a un lado del primer patio y los dormitorios al frente, al otro lado del patio. En las casas más suntuosas la cocina, las habitaciones de los criados y los establos para los caballos y carruajes estaban ubicados en la parte de atrás, en un segundo patio. Los dueños a menudo arrendaban habitaciones con acceso a la calle a pequeños comerciantes y tenderos, quienes vivían en altillos. Cuando las casas tenían dos pisos, las escaleras estaban en el primer patio y a veces salían del salón. También eran comunes los oratorios.

[22] Para un resumen evocador de la arquitectura virreinal véase Hardoy, 1975: 34.

[23] Para mayores alabanzas al diseño de interiores véase Eugenio Lanuza y Sotelo, un franciscano que visitó Lima en la década de 1730 (Lanuza y Sotelo, 1998: 106). Para otra perspectiva de la vida doméstica y la sociabilidad consúltese Mannarelli, 1993.

Construidos con materiales flexibles (usualmente caña) y lejos de las grandes paredes, estaban repletos de imágenes de santos y usualmente ofrecían un refugio donde rezar durante los terremotos[24].

Las edificaciones en las zonas más pobres tenían una mayor densidad demográfica y usaban materiales más rústicos. En el barrio de población predominantemente negra de Malambo, en San Lázaro, la mayoría vivía en chozas levantadas con paja y caña (Sánchez Rodríguez, 2001: 69). Los palacios de la clase alta tenían fachadas más recargadas y usaban más piedra y madera. Aun así, durante el siglo XVII la quincha —un material prehispánico— fue ganando importancia en todo tipo de vivienda, en particular después del desastre de 1746. Para el techo, las casas más elegantes combinaron la madera con los soportes de caña, en tanto que las más humildes simplemente usaron caña u hojas de plátano como cubierta[25]. A pesar de las grandes diferencias existentes entre los palacios de la elite y las viviendas humildes, ambos extremos compartían los mismos materiales: el barro y la caña.

A algunos viajeros europeos no les impresionó la arquitectura limeña y se limitaron a señalar su monótono trazado, en particular el predominio de un solo piso y la simpleza de los materiales empleados en la construcción, lo cual consideraban como una crítica a la ociosidad y hedonismo de sus habitantes[26]. Muchos también creían que los excesos propios del barroco simbolizaban una religiosidad exageradamente celosa o incluso hipócrita de los limeños. Otros alabaron esta mezcla de rasgos barrocos con trazados simples y materiales usados desde antes del arribo de los españoles, como el adobe y la quincha (Juan & Ulloa, 1964: 176-177)[27]. Los comentaristas del siglo XVIII, tanto extranjeros como locales, entendían la arquitectura de Lima como un símbolo de la organización social de la ciudad y de su madurez cívica. Sus desacuerdos reflejan nociones divergentes sobre cómo debía organizarse espacialmente a



[24] Un anónimo sacerdote francés anotó que: «en las casas grandes hay comúnmente una sala construída a prueba de temblores» (Nieto Vélez, 1982-1983: 286). Para un inventario del contenido de los oratorios véase Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Capillas y oratorios, 1612-1915.

[25] Con respecto a la quincha véase Llano Zapata, 1756; Rodríguez-Camilloni, 1994.

[26] Véase Hipólito Ruiz, quien estuvo en el Perú a finales de la década de 1779, en Shultes y de Jaramillo-Arango, 1998: 54; véase también Kagan, 2000: 169-171.

[27] La versión española figura en Ulloa, 1990, vol. b: 44. Curiosamente, tanto el término *bajaraque* (de la lengua indígena de los taíno) como *quincha* (quechua) provienen de lenguas indígenas. La versión inglesa adjudica la autoría tanto a Antonio de Ulloa como a Jorge Juan, la española solo al primero. Pimentel alude a él como el «autor principal» de la relación (Pimentel, 2001: 51).

Lima, una capital virreinal. Estas ideas entraban en conflicto cada vez que un sismo forzaba la ciudad a reconstruirse. Este sería el caso en 1746.

Los registros notariales de Lima que datan de noviembre de 1746 a 1753 reflejan cambios significativos en los contratos de arrendamiento, usualmente una reducción drástica en el monto pagado. Se encontraron doscientos dieciséis contratos referidos a 277 propiedades, una muestra considerable puesto que la mayoría de las descripciones calculan que eran tres mil casas en total en toda la ciudad. La mayoría de ellos (80 %) se refieren a casas (completas o divididas), siguiéndoles las tiendas (11 %), las habitaciones en conventos (4,6 %) y las propiedades rurales (1 %). Los conventos eran los propietarios en el 38 % de los casos, particulares en el 25 %, las capellanías del 13 %, las cofradías del 12 %, los hospitales 7 %, y universidades y colegios 5 %. Puesto que hospitales y universidades/colegios eran administrados por la Iglesia, y como se usaba a capellanías y cofradías para mantener a sacerdotes y actividades religiosas, podemos decir que la Iglesia poseía o administraba la inmensa mayoría de las propiedades de la capital en el siglo XVIII. Los datos asimismo muestran cómo los censos —las complejas obligaciones impuestas sobre las propiedades— eran más comunes que la renta (88 % contra 11 %). Los censos provocaron una prolongada lucha que involucró a los censatarios, la Iglesia y el Virrey (véase el capítulo 6)[28].

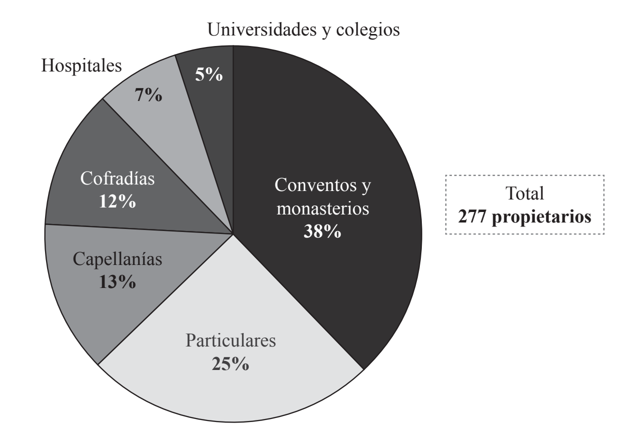



**Figura 12 – Propiedad en litigio. Lima, 1747-1755**
Fuente: AGN. Protocolos Notariales.

[28] Ricardo Ramírez efectuó la investigación en los registros notariales, proporcionando no solo información cuantitativa sino también su propia interpretación e ideas, y revisó todos los protocolos relevantes (277) del 14 de noviembre de 1746 hasta el 27 de setiembre de 1753, pertenecientes a más de quince escribanos.

## 4. Lima, a la mañana siguiente

El terremoto puso de cabeza a la Ciudad de Los Reyes. Los edificios caídos estorbaban la visión del trazado geométrico de Pizarro, en tanto que el caos alteraba el sentido de orden y la jerarquía de la ciudad. Las pilas de escombros hacían que fuera difícil maniobrar en las calles. Algunas de las nuevas rutas eran tan confusas que la gente se perdía incluso cerca de su propio hogar. En una ciudad conocida por su cacofonía y su inclinación por las flores aromáticas y los perfumes, los ruidos aterradores y los olores repulsivos se sumaron a las angustias de los sobrevivientes. Los gemidos se mezclaban con los pedidos de ayuda, los perros aullaban continuamente y las aves, según Llano Zapata, dejaron de cantar; las paredes y balcones caían ruidosamente al suelo, dando muerte a muchas personas y bloqueando las vías de escape. Las campanas de las iglesias que no habían caído sonaban continuamente[29]. El terrible hedor de los innumerables cuerpos en descomposición en medio de las ruinas, así como los cadáveres de perros, caballos, mulas y otros animales esparcidos por toda la ciudad, se prolongó durante meses (Llano Zapata, ¿1747?: 75). Las aturdidas monjas caminaban por las calles, las aves abandonaron la ciudad, se comía carne los viernes y por toda la urbe se levantaron pequeños altares para llorar a los muertos y alejar otro desastre. Llano Zapata anotó que en otras épocas los harapos que la gente usaba para cubrirse —y que incluso en los «sujetos más graves» apenas sí cubrían sus partes íntimas— habrían provocado gran jolgorio, pero no en estas circunstancias (Llano Zapata, ¿1747: 73).

Los observadores dejaron testimonio de graves daños en edificios y monumentos en toda la ciudad. Una estatua de Felipe V cayó al río Rímac, las torres de la catedral se derrumbaron sobre la nave y el techo del hospital para indios de Santa Ana aplastó a cincuenta pacientes. Las manos y cabezas de los rebeldes ejecutados en el decenio de 1666, exhibidas sobre un gran arco que ornaba el lado del puente sobre el río Rímac que daba a Lima, cayeron sobre los escombros (Superunda, 1983: 247). El abogado Miguel Valdivieso y Torrejón sostuvo que las viviendas más pobres en las zonas cercanas a las murallas de la ciudad también habían quedado completamente destruidas, en tanto que las estructuras mejor construidas de las clases altas cerca de la Plaza Mayor resistieron



[29] Los críticos sostenían que «en ningun lugar de toda la christianidad habra tantas, y tan grandes, especialmente en las Iglesias de los regulares». AGI, Lima, Leg. 522 y Leg. 393. Todas las relaciones refieren la espeluznante mezcla de gritos, gemidos y pedidos de ayuda junto con el sonido de los edificios que retumbaban y las réplicas.

mejor al desastre. Aun así sostuvo que la mayoría de estas casas tendría que ser reconstruida íntegramente, en particular después que los saqueadores robaran los marcos de madera en las semanas subsiguientes (Valdivieso y Torrejón, 1748). Entre los edificios arruinados estaban la Ceca (la Casa de la Moneda), la casa del Cabildo, la cárcel de la Inquisición y el Consulado. Gran parte del palacio virreinal, que se alzaba al norte de la Plaza Mayor y que albergaba a la Real Audiencia, la caja real y el arsenal, también sufrió severos daños, en tanto que partes de la muralla que rodeaba a la ciudad se derrumbaron. Los daños producidos en los hospitales de San Lázaro y San Bartolomé fueron tan grandes que ambos tuvieron que ser demolidos (Sánchez Rodríguez, 2001: 100-102; Llano Zapata, 1863: esp. pp. 138-139; Ramírez & Walker, 2002)[30]. El Callao y su presidio tuvieron que ser reconstruidos en su totalidad.

Una relación anónima confirmaba el resumen hecho por Valdivieso y Torrejón, y señalaba que en las «casas más importantes» cercanas a la Plaza Mayor, la madera y los ladrillos había salvado las fachadas, pero que dentro de ellas «todo e[ra] una ruina». El autor mencionó que en las zonas más alejadas de la plaza, «donde no se hicieron tan costosas las fabricas», los escombros no permitían distinguir las calles[31]. Susy Sánchez halló que de las sesenta y ocho iglesias principales y edificios municipales, cuarenta y cinco estaban destruidos irreparablemente. Los terremotos anteriores y la implacable humedad limeña, particularmente dañina para el adobe, habían debilitado muchos edificios, en tanto que materiales de mejor calidad y métodos antisísmicos habían salvado a determinadas edificaciones (Sánchez Rodríguez, 2001: 102-106). Aunque la información acerca de las zonas fuera de Lima es menos detallada, Llano Zapata dejó ciertos informes particularmente espeluznantes. En su obra describe cómo la tierra se abrió para crear fisuras lo suficientemente grandes como para tragarse a un hombre a caballo, ríos que inundaban los cultivos mientras que los pozos se secaban, y en la zona minera de Lucanas, «monstruosas sabandijas» que salieron de los túneles. En Huaura, al norte de Lima, las olas ahogaron a los arrieros que se hallaban recorriendo senderos cercanos al mar (Llano Zapata, 1863: 132-38; Llano Zapata, ¿1747?: 101).

La naturaleza enclaustrada de los conventos, con sus altos muros, trazado laberíntico y apenas unas cuantas entradas y salidas, así como sus materiales relativamente rústicos, hizo que estos espacios fueran particularmente





[30] El mejor resumen es Bernales Ballesteros, 1972a: 293-303.

[31] AGI, Lima, Leg. 509.

peligrosos. Doce de las veintiún monjas del convento del Carmen Bajo perecieron. El Padre Lozano también mencionó que dos monjas habían muerto en el convento de la Concepción y una en el gran convento carmelita. Los dominicos y agustinos enterraron a trece de sus hermanos, y los franciscanos y mercedarios dos cada uno. Los jesuitas, la orden a la que pertenecía Lozano, perdieron muchos esclavos y sirvientes en Lima pero ningún sacerdote. Según él, las órdenes de los benedictinos, agonizantes y de San Juan de Dios tuvieron igual fortuna (Anónimo, 1863 [1746]: 152)[32]. Docenas de sacerdotes y monjas, entre ellos nueve jesuitas, murieron en el Callao. Los franciscanos que se habían dirigido allí a recibir a su nuevo superior, que debía arribar al día siguiente, también perecieron (De Larreta, 1900: 135)[33]. Desalojado de su palacio y forzado a dormir durante meses en la Plaza Mayor, el Virrey recibió noticias alarmantes sobre el estado de su ciudad, su arquitectura y sus habitantes, así como de la devastación del Callao.

## 5. Contando a los difuntos y controlando a los vivos

Los estimados del número de muertos variaban y quienes hacían los cálculos tuvieron que enfrentar varios problemas, en ese entonces y también hoy. No solo había gente enterrada bajo metros de escombros o arrastrada por el mar, sino que además la documentación referida a la población de Lima y Callao se perdió en la catástrofe. Manuel Silva y la Banda, un prominente abogado, estimaba el número de muertos entre 16 000 y 18 000 personas, incluyendo los seis mil habitantes del Callao (que la mayoría calculaba en 5 000), excepción hecha de 120 personas. Silva y la Banda representaba a los propietarios que buscaban un descuento en las tasas de interés, por lo cual exageró los daños ocasionados por el desastre[34]. El padre Lozano calculaba en 7 000 el número de muertos en el Callao y 5 000 en Lima, en tanto que la *True and Particular Relation* afirmaba que solamente 1 141 personas habían fallecido en Lima. Pedro José Bravo de Lagunas brindó más detalles a partir de esta cifra. Él pensaba que se había excluido a los mendigos, con lo cual la cifra probablemente caía más cerca de 1 400. Las epidemias que



[32] Véase también Lozano, 1863: 39.

[33] Lozano afirma que solamente dos sacerdotes sobrevivieron en el Callao. Lozano, 1863: 41; Llano Zapata, ¿1747?: 99. Muchos dominicos que se encontraban en el Callao para una misa especial también fueron víctimas.

[34] AGI, Lima, Leg. 509.

golpearon Lima en los siguientes meses y años agregaron otras 4 000 muertos (Bravo de Lagunas, 1755: 156). Los estudiosos por lo general sitúan la tasa de mortandad de Lima y Callao entre 8 y 20 %, mayor que el 5,5 % calculado para el catastrófico terremoto de Lisboa de 1755 (Sánchez Rodríguez, 2001: 150-151; Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 60-62). En el centro de la discrepancia yace el problema de cuándo dejar de contar. Como los testimonios lo indican de manera grotesca, el número de muertos fue creciendo por semanas, meses e incluso años después del sismo y el tsunami, a medida que las enfermedades iban golpeando. Más que tasas de mortandad, estas fuentes nos dicen cómo moría la gente en Lima y el tipo de respuestas dadas por los sobrevivientes.

La gente de Lima era enterrada por lo general dentro de las iglesias, con las familias más notables cerca del altar y los más pobres agrupados juntos en las zonas exteriores. Los templos, la mayoría de los cuales parecía estar en peligro de colapsar, no solamente no podían recibir el enorme número de cuerpos luego del sismo, sino que además la gente temía entrar en ellos. En lugar de ello se abrieron fosas comunes en plazas y campos. Muchos de los muertos fueron llevados tierra adentro desde el Callao, donde surgiría el pueblo de Bellavista unos cuantos años más tarde (Superunda, 1983: 262; Lozano, 1863: 40). Hacia el 31 de octubre, el pútrido olor de la carne en descomposición obligó a realizar entierros masivos en agujeros en campos abiertos, con veinte o treinta cuerpos por vez, lo que sumó un total de 1 300 personas (Llano Zapata, ¿1747?: 74-75)[35]. Esto fue considerado no solo algo sacrílego —el entierro en una iglesia era sagrado— sino también desagradable e insalubre, puesto que según los observadores, el hedor de los cadáveres enterrados a poca profundidad constituía un problema sanitario. El Virrey puso a la Cofradía de la Caridad a cargo de llevar los cuerpos a las iglesias. Los sobrevivientes temían que el terrible hedor, sobre todo el proveniente de los muchos animales muertos y en estado de descomposición, diera lugar a un problema sanitario. Un reporte calculaba que tres mil mulas y caballos muertos contaminaban las calles cubiertas de escombros (Lozano, 1863: 40; Montero del Águila, 1863 [1746]: 174)[36]. Aunque actualmente



[35] Montero del Águila asimismo anotó que muchos «no lograron lo sagrado» y fueron enterrados en plazas y calles (Montero del Águila, 1863 [1746]: 174).

[36] En cuanto a caballos y mulas véase AGI, Santa Fe, Leg. 572, Correspondencia de Sebastián de Eslava, virrey del Nuevo Reino de Granada, «Consideraciones de las pérdidas del Callao y Lima año de 1746». Sospecho que Montero del Águila, un ideólogo clave de Manso de Velasco, fue el autor de este informe muy citado aquí.

no cabe duda de que las epidemias se debieron, no a los miasmas sino a las enfermedades infecciosas fomentadas por los terribles servicios sanitarios de la ciudad, ahora devastados, y en algunos casos a la falta de agua y alimentos en buen estado, lo cierto es que el temor a las epidemias sí estaba justificado.

Llano Zapata fijó el número de muertos en 16 000 almas, culpando de ello al terremoto, al tsunami y a la ola de insolación, fiebres y otras enfermedades que se propagaron debido a «las malas cualidades de los alimentos, rigores del sol, e intemperies del sereno». Él describió a «muchos tan pálidos, macilentos, y estragados, que pareciendo cadáveres animados servían de espanto su figura, y de lástima su desgreño». Este agudo autor anotó que si bien las quince boticas de Lima sobrevivieron, los campos donde crecían las plantas con que curar a los enfermos quedaron destruidos (Llano Zapata, 1863: 141-142; Llano Zapata, ¿1747?: 97; O'Phelan Godoy, 2001a: 10-14). En otra oportunidad llamó al hambre la «llave maestra de las enfermedades», y calculaba que a cuatro meses del desastre, más de 2 000 personas habían muerto debido a diversas enfermedades (Llano Zapata, ¿1747?: 75-76, 97). En sus muchos escritos, Llano Zapata mostró una gran sensibilidad al impacto psicológico causado por el sismo. Recogió así 220 réplicas entre el terremoto y el 1 de noviembre, y un total de 430 hasta el 16 de febrero de 1747. El pánico que cada una de ellas producía golpeaba a la exhausta y consternada población (Llano Zapata, ¿1747?: 81, 94). El Conde de St. Malo afirmó que ninguna casa de Lima estaba libre de «fiebres, flujos y disentería» (St. Malo, 1753: 88-89). El verano comenzó poco después del sismo y las fuertes lluvias debidas al Niño agravaron las epidemias.

En su memoria, el virrey Manso de Velasco señaló lúgubremente que las enfermedades cobraron más víctimas que el mismo terremoto (Llano Zapata, ¿1747?: 72; 1863, pássim; Sánchez Rodríguez, 2001: 133-136; Superunda, 1983: 262)[37]. Un grupo de médicos se reunió para discutir cómo prevenir una epidemia y responsabilizaron de ello al mal uso dado a las sangrías, por lo que prohibieron a los barberos llevarlas a cabo sin contar con una receta médica. También pidieron diversas medidas sanitarias, como limpiar las zanjas donde las aguas servidas corrían en medio de las calles, arrojar los animales muertos fuera de los linderos de la ciudad, garantizar la calidad de la carne y el pan



[37] Para información médica véase las actas de una reunión de médicos preocupados por las fiebres. John Carter Brown Library, Noticias del Perú, vol. 2, n.º 8, sin título, comienza así: «Haviendose experimentado en esta ciudad» (Lima, 27 de junio de 1749).

y quemar palos, hierbas, romero y varias otras plantas para contrarrestar los malos olores[38].

Los hospitales de la Lima virreinal estaban segregados según criterios raciales, con las clases y el género desempeñando sus papeles típicamente importantes dentro de estas definiciones. Todos los hospitales habían sufrido un daño extenso y tuvieron por ello grandes dificultades para recaudar el dinero que les había sido ofrecido por particulares, el Estado y las cofradías que los administraban. El terremoto había destruido a San Lázaro (para leprosos) y San Bartolomé (negros y mulatos), y dañó enormemente a Santa Ana (indios), San Andrés (europeos/blancos), La Caridad (mujeres europeas), Espíritu Santo (marineros), San Pedro (sacerdotes) y Los Huérfanos. Los sacerdotes jesuitas establecieron San Bartolomé en el siglo XVII, cuando se apiadaron de los ancianos negros —presumiblemente esclavos «liberados» una vez que ya no era posible explotarles— que se refugiaban en los inhóspitos acantilados del río Rímac, y que a menudo morían sin recibir asistencia alguna. Este gran hospital no sería reconstruido sino hasta el decenio de 1770. Después del sismo, los hospitales estaban repletos de víctimas pero se les debían varios años del mezquino subsidio oficial que recibían[39]. El administrador del hospital de San Andrés se quejaba de que las seis propiedades rurales que esta institución tenía habían quedado arruinadas[40].

El temor a las enfermedades y las amplias penurias le hicieron la vida aún más difícil a los indigentes. Los mendigos leprosos, a los cuales se les solía ordenar que permanecieran en la dirección que corría el viento con respecto a la gente, y que hicieran sonar dos pedazos de madera para advertir su presencia, vivieron una época inusualmente dura. Las personas les evadían al temer ser contagiadas y tener poco que ofrecerles, y se negaron a ayudarles o a apoyar la reconstrucción del hospital de San Lázaro. Los leprosos vivieron en unas chozas improvisadas a orillas del río Rímac por varios años después del sismo (Cascajo Romero, 1948; Bravo de Lagunas y Castilla, 1761b: esp. pp. 165-166). Ellos, claro está, no fueron los únicos en ser desalojados. Al quedar

[38] John Carter Brown Library, Noticias del Perú, vol. 2, n.º 8, sin título, comienza así: «Haviendose experimentado en esta ciudad», Lima, 27 de junio de 1749. Sobre la medicina véase Bustíos Romaní, 2004; Warren, 2004.

[39] Para los hospitales de la ciudad véase Cahill, 1996; Pérez Cantó, 1985: 24-28; Aguirre Medrano, 1996; Moreno Cebrián, 1983: 37-39; Superunda, 1983: 215-217.

[40] AGN, Notarios, Francisco Estacio Meléndez, 1748, protocolo 379, fs. 1551-1558 y 1751, prot. 387, f. 736-742.

sus hogares destruidos o no ser seguros, y al prolongarse las réplicas durante meses, la mayor parte de la población limeña encontró refugio dondequiera que pudo: en plazas, patios, jardines y campos dentro de las murallas de la ciudad, e incluso fuera de ella. Más de doscientas personas se refugiaron en el jardín del marqués de Ovando (Ovando in Odriozola, 1863: 53). El Virrey continuamente censuraba la dispersión de la población y las tiendas o chozas improvisadas que levantaron. Él creía que quienes dormían afuera no solamente constituían un serio problema de salud —él atribuía la ola de enfermedades a la humedad de Lima—, sino que además quebraban y ponían en peligro el sentido de lugar y orden de la capital (Superunda, 1983: 262-263).

Los especuladores sí que estaban ocupados. La escasez de harina y de hornos que funcionaran significaba que los panaderos podían subir el precio del pan. Llano Zapata describiría esta práctica y a sus perpetradores calificándolos de «tiranía, crueldad, [y] rateros». Las personas suficientemente afortunadas como para tener dinero se ofrecieron a comprar oro, plata, perlas, joyas y otros objetos de valor a precios ínfimos. Los patricios sin dinero se vieron forzados a vender sus reliquias familiares a una mínima parte de su valor (Llano Zapata, ¿1747?: 76). José Gálvez Barrenechea señaló que:

> «[m]ientras los predicadores alzaban las manos al cielo e invitaban a orar y arrepentirse a los pecadores, muchos de éstos se las frotaban, entre golpe y golpe de pecho, pensando en la ocasión de las cómodas adquisiciones».

La Iglesia se vio obligada a vender muchas de sus propiedades, lo cual hizo que Gálvez expresara, con elocuente exageración, que el terremoto fue uno de «los primeros urbanizadores laicalizantes de la ciudad» (Gálvez, 1943: 115).

Durante más de una década, la gente alegaría en los tribunales que sus propiedades, títulos y otros documentos importantes se habían perdido. Sebastián Valladares, un pequeño comerciante, afirmaba que junto con Andrés de Espinoza había almacenado cuatro docenas de espejos, cajas de medias de algodón, pañuelos, platos y otros artículos en el Portal de Escribanos, en la Plaza Mayor. Espinoza había muerto en el terremoto y según Valladares, su albacea se había quedado con estos bienes[41]. En 1758, doña Teresa Caballero Chacón Martínez fue a los tribunales para confirmar su identidad y la de sus hijos, puesto que el tsunami había destruido sus certificados de bautismo



[41] AGN, Cabildo, Justicia Ordinaria, Criminales, Leg. 14, exp. 8.

y matrimonio, testamentos y otros papeles importantes[42]. El Tribunal de Cuentas, ubicado en el palacio virreinal, señaló que su libro anual de cuentas correspondiente a 1740 había quedado arruinado cuando el sismo lo hizo caer de un estante a un canal roto por el remezón[43]. El sismo también intervino en él ámbito más sagrado: interrumpió por más de un año la pesquisa iniciada en 1743, de si el sacerdote jesuita Francisco del Castillo (1615-1673) merecía la santidad (Nieto Vélez, 2000: 385).

## 6. La búsqueda de consuelo

En medio de los miles de muertos, los incalculables daños a la propiedad y las incontables tragedias personales, el único consuelo que se podía encontrar era tal vez la creencia de que lo ocurrido pudo haber sido mucho peor. Pero ni siquiera esto quedaba del todo claro. Casi todas las crónicas empleaban frases tales como la de la «Individual y verdadera relación», donde se comparaba la catástrofe de 1746 con siglos previos de terremotos:

> «ninguno se debe decir con verdad, que ha llegado a ser de igual ímpetu ni de tanta ruina y estrago, como el que acaeció en esta Capital» (Anónimo, 1748a: 3).

Un terremoto terrible, la devastación del Callao, réplicas interminables, una constante tasa de mortandad provocada sobre todo por las epidemias, hurtos generalizados y la especulación de precios: el desastre parecía traer consigo una serie interminable de horrores. Intentando buscar algo positivo, varios cronistas describieron el trabajo ejemplar llevado a cabo por sacerdotes y monjas. El Virrey mismo alabó al padre Bernardo de Zubieta, de la Catedral, y al padre Julián García, de la parroquia de San Marcelo. Ellos «despreciando el temor, o terror pánico, de que los demás se han mostrado poseídos... [trabajaron] en la continua [e] incesante asistencia a la administración de los santos sacramentos» y se dedicaron constantemente a levantar capillas con tablas, para así poder celebrar la misa. El Virrey señaló que esta obra sacó a algunos sacerdotes del letargo en el cual el miedo les había sumido[44]. La Buena Muerte u Orden de los Agonizantes, cuyo nombre representa su

[42] AGN, Cabildo, Causas Civiles, Leg. 18, c. 302, 1758.

[43] AGN, Casa de Moneda, C.M. 069.

[44] AGI, Lima, Leg. 416.

dedicación a brindar asistencia a quienes estaban en sus últimas horas, trabajó de manera incesante dentro y fuera de la ciudad.

El marqués de Ovando llamó al convento de las mercedarias descalzas un «santuario de ángeles» (Ovando, 1863: 56). Ellas acamparon en el jardín de su convento, durmiendo sobre tablas y cubriéndose con lo que fuera que lograban sacar de las ruinas. Las hermanas trabajaban todo el día en las tareas de su convento, así como en sus obligaciones religiosas, pero aun así no podían descansar por las noches. Las amenazas de los ladrones y las constantes réplicas les mantenían despiertas, lo que hacía que quedaran agotadas. Ovando describió su inusual reacción a las réplicas: se despojaban de su atuendo y caminaban afuera pidiendo misericordia con la mano levantada y los brazos descubiertos. Hacían esto día y noche, a menudo movidas por una falsa alarma, cada vez que una de las hermanas creía sentir un temblor. Ovando las compadecía y se preocupaba por su evidente cansancio y su delicada salud debido a las frías noches. Él las ayudaba financieramente y les solía decir que los terremotos eran causados por «la misma naturaleza», y que Dios favorecía a algunas criaturas y castigaba a otras. Pero si bien las monjas descansaron mejor y le agradecieron a Ovando por sus atenciones, los consejos que les dio también llegaron a oídos de la Inquisición.

Ovando ya había señalado sus dudas con respecto a la ferviente religiosidad limeña y el papel de la Iglesia, cuando anotó sus dudas y «casi indignación» por el gran número de «misioneros» que ofrecían a los heridos y agonizantes tan solo auxilio espiritual (Ovando, 1863: 52, 56-58). Se reunió entonces con el visitador de la Inquisición Pedro Antonio Arenaza y discutieron sus distintas posturas sobre las causas de los sismos. El Marqués pensaba que la tierra tenía ciertas áreas altamente inflamables que expulsaban gases peligrosos. El Inquisidor sostenía que el terremoto era provocado por la ira de Dios y reprendió a Ovando por sus observaciones. Esta conversación reflejaba las discusiones y reacciones generadas por el terremoto. La mayor parte de la población coincidía con la posición del Inquisidor —el sismo como mensaje divino—, pero los desacuerdos se hacían más intensos en lo que respecta a las medidas a tomar para prevenir futuros castigos. Estas dudas existenciales iban de la mano de los severos problemas que la población limeña enfrentaba al tratar de conseguir comida, agua y refugio, así como proteger los pocos bienes que habían salvado y comenzar la tarea de reconstrucción de la ciudad. Así, los ojos de la población se volvieron hacia el virrey Manso de Velasco en busca de ayuda y asistencia.

# Capítulo 4
# Estabilizando lo inestable, ordenando lo desordenado

Con tan próvidas [y] regladas disposiciones, ha quitado S.E. [el virrey Manso de Velasco] mucha parte de la fuerza al mal, que suele crecer más que por la adversidad, por el desorden.

*Anónimo*, 1763: 164

El Virrey tuvo que actuar rápidamente. Lima, el corazón de la Sudamérica hispana, y el Callao, el principal puerto de América del Sur, yacían en ruinas, con miles de muertos y un número desconocido de damnificados. El sufrimiento de gran parte de la población pesaba sobre él. Sin embargo, el Virrey y sus asesores rara vez comentaban con Madrid las consecuencias del desastre, y aun la información sobre los heridos y enfermos. En lugar de ello se hablaba y escribía constantemente acerca de la conmoción física y social desatada en la Ciudad de Los Reyes. Los grandes edificios se habían hecho

pedazos y los escombros habían convertido la traza geométrica de la ciudad en senderos sinuosos y confusas calles sin salida. Los códigos y el control social se habían relajado, para beneplácito de algunos pero para espanto del Virrey y de muchos otros.

Horrorizado con lo que veían, el Virrey y sus asesores buscaron reconstruir la capital y el puerto en forma tal que les hicieran menos vulnerables a los desastres naturales y las conmociones sociales. Al hacer esto estaban concibiendo una ciudad más racional, con una circulación más fluida de bienes, personas y aire. Esto a su vez ayudaría a mejorar o centralizar la administración colonial, facilitando la recaudación de impuestos, la supervisión económica, el control social y otras obligaciones del Estado. En Lima, el proyecto reflejaría a cabalidad las cambiantes ideas sobre la planificación urbana que se estaban discutiendo en Europa.

Envalentonados por las nuevas nociones de circulación, espacio y orden, los gobernantes europeos construyeron nuevas ciudades tales como San Petersburgo, abrieron otras urbes medievales enderezando las calles y construyendo avenidas que llevaban al centro simbólico del poder, e implementaron una serie de códigos y medidas municipales, referidas en particular a la salud pública. Ellos aprovecharon los incendios (por ejemplo, los ocurridos en Oslo y Londres) y terremotos (como en Sicilia y Lisboa) para intentar crear una «ciudad ideal»[1]. Esta predilección por la reconstrucción antes que por corregir o preservar irritó a Voltaire, quien en 1749 escribió:

> «Si la mitad de París fuera destruida por el fuego, la reconstruiríamos espléndida y ventajosamente, pero hoy no queremos mantenerla, a un precio mil veces menor, con las ventajas y la magnificencia que requiere»[2].

Manso de Velasco vio en el sismo una oportunidad para racionalizar Lima siguiendo los criterios que los Borbón y otros déspotas ilustrados de Europa venían imponiendo en las ciudades de dicho continente, y en menor medida en América. Con el pretexto de crear una ciudad más estable, el Virrey buscaba



[1] Hohenberg & Lees, 1985: 137-171, la cita en la p. 151. La bibliografía es inmensa. Encontré particularmente útiles los ensayos incluidos en Millon, 1999; McClain *et al.*, 1994. Mumford, 1961, siempre resulta útil; con respecto a Latinoamérica véase Anónimo, 1992; Hünefeldt, 2000.

[2] Citado en Mignot, 1999: 318. Los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos promovieron muchas reevaluaciones de los desastres, la reconstrucción y la memoria. Dos libros notables salieron de todo esto: Vale & Campanella, 2005; Ockman, 2002.

cambiar la arquitectura de Lima y otorgar una mayor autoridad a su cargo en asuntos urbanos. Para su sorpresa y consternación se topó con una gran resistencia a sus planes entre la población limeña. Estas luchas nos permiten atisbar las ambigüedades de los cambios más amplios que los reyes españoles intentaron imponer, así como los obstáculos que encontraron. Curiosamente, los conflictos en torno a la reconstrucción de Lima nos dicen bastante acerca de por qué razón los reformadores borbónicos tuvieron tantas dificultades para implementar sus reformas militares, fiscales y sociales durante la segunda mitad del siglo XVIII.

## 1. Manso de Velasco, el Virrey Borbón

José Antonio Manso de Velasco nació en 1689 en Torrecilla, en la región de la Rioja, en España septentrional, y ascendió en las filas militar-administrativas de España y luego de América. Entró a la Guardia Real española en 1705 y tomó parte en batallas, sobre todo contra los ingleses en España, Italia y África del Norte. Para 1735 había alcanzado el rango de capitán de granaderos y brigadier del real ejército. Fue nombrado capitán general de las Filipinas en 1735 pero fue enviado con el mismo rango a la Audiencia de Chile, donde sirvió entre 1737 y 1745. Allí mostró particular entusiasmo por la fundación de nuevos pueblos y también supervisó la reconstrucción de gran parte de Valdivia, dañada por un terremoto en noviembre de 1737, experiencia esta que le serviría posteriormente en Lima (Moreno Cebrián, en Superunda, 1983: 17-19; Sáenz-Diez, 1992: 151-187; Salvat Monguillot, 1982: pássim). En 1745 Manso de Velasco fue nombrado virrey del Perú y puede ser considerado como el «clásico tipo administrativo borbónico, un hombre de modestos orígenes hidalgos que ascendió gracias a sus propios méritos en la carrera militar hasta alcanzar las recompensas de los altos cargos y el ennoblecimiento» (Pearce, 1998: 18).

El cabildo de Lima resultó ineficaz ante la crisis sísmica. Este solamente se reunió un total de nueve veces en todo 1746 y solo dos después del 28 de octubre (Moore, 1966: 15-53; Harth-Terré, 1946: 12-15)[3]. En su relación de gobierno, el Virrey insinuó la indolencia de sus integrantes, en particular en lo que toca al cobro de las rentas. El Virrey se hizo cargo de las cosas después

[3] Guardino, 2005: 28-29, señala esto para México.

del 28 de octubre (Superunda, 1983: 257-258). Manso de Velasco depositó su confianza en un grupo de limeños prominentes, entre ellos Pedro José Bravo de Lagunas y Castillas, Pedro José Bravo de Rivero (ambos influyentes oidores en la Real Audiencia), Diego de Hesles (su secretario) y Francisco de Herboso y Figueroa, un maestrescuela o miembro del cabildo catedralicio que estaba a cargo de su escuela[4]. El terremoto y sus réplicas mostraron que todos ellos eran dirigentes cívicos comprometidos, leales a Manso de Velasco y entregados a Lima. Bravo de Lagunas y Castillas, quien según un historiador fue una «eminencia gris» durante cuatro décadas, escribió varios libros importantes, entre ellos el *Voto consultivo* sobre la crisis del trigo (vide infra) y una historia del hospital de San Lázaro (Lohmann Villena, 1959: 131). Sus críticos, en cambio, le consideraban un oligarca corrupto que se beneficiaba con el monopolio del poder y negocios turbios, en especial luego del sismo. El arzobispo Pedro Antonio de Barroeta escribió innumerables cartas en contra de esta «pandilla», acusándoles no solo de corrupción sino también de inmoralidad (lo que incluía el juego, la promiscuidad y hasta una sutil insinuación de homosexualismo) y, en lo que a Herboso y Figueroa se refiere, de ser parte negro o mulato. El arzobispo acusó al oidor Juan Marín de Poveda, otro aliado de Manso de Velasco, de



**Figura 13 – Retrato del arzobispo Barroeta. Catedral de Lima**
Foto: Daniel Giannoni



[4] Para más nombres véase Moreno Cebrián, en Superunda, 1983: 20. Consúltese también Lohmann Villena, 1959: 129-132. Bravo de Lagunas y Bravo del Rivero no estaban emparentados, no obstante su nombre similar. Sin embargo, sí se habían casado con hermanas y Hervoso era el padrino de uno de los hijos de Bravo del Rivero (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 238). En lo que toca a los miembros de la Audiencia, consúltese Burkholder & Chandler, 1982.

ser leproso (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 232-252; Warren, 2004: 36-40)[5]. Otros limeños prominentes denunciaron al Virrey y a su círculo más íntimo de supuestamente apoderarse de los bienes perdidos que el mar arrojara a la orilla después del tsunami[6].

Manso de Velasco contaba en España con un gran aliado en don Cenón de Somodevilla, el Marqués de Ensenada. Ensenada formó parte del círculo íntimo del rey Fernando VI por más de una década, desde 1743 hasta 1754, conjuntamente con José de Carvajal y Lancaster y el padre Francisco de Rávago, un jesuita y confesor del Rey. Podría afirmarse que Ensenada era el administrador más poderoso de Madrid, y era él quien supervisaba la reforma de las fuerzas armadas hispanas, en particular la de su marina, así como la mejora general de la administración mediante la colocación de oficiales talentosos y leales, conjuntamente con el desmantelamiento de las redes tradicionales de patronazgo. Ensenada, que era un francófilo y un ferviente patriota, compartía con Manso de Velasco no solo su militarismo sino también los antecedentes: ambos eran de La Rioja. En una notable colección de cartas, los dos rompieron el protocolo y se llamaron mutuamente «paisano», «amigo del alma» y «amigo de mi vida»[7]. En una carta de 1747 dirigida al Rey, Ensenada anotó su satisfacción con Manso de Velasco:

> «Hay en la América los tres Virreyes, Eslava [en Nueva Granada], Manso, y Horcasitas [el Conde de Revillagigedo, en la Nueva España], que no se pueden mexorar»[8].

El Marqués y Manso de Velasco compartían la convicción de que debía otorgarse más poder a los virreyes para así mejorar la administración de las posesiones americanas de España. Su amistad no impidió que Ensenada exigiera más rentas de las arcas peruanas, pero ciertamente sí facilitó los esfuerzos de Manso por conseguir la aprobación de Madrid a sus esfuerzos de reconstrucción[9].



[5] AGI, Lima, Leg. 523.

[6] AGI, Lima, Leg. 787. Véase también las acusaciones de fechorías en Quiroz Chueca, 1999.

[7] AGI, Lima, Legs. 642 y 643. Esto se examina en Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 119-124; Pearce, 1998: pássim.

[8] Citado en Rodríguez Villa, 1878: 56.

[9] Sobre Ensenada véase Gómez Urdáñez, 1966; Stein & Stein, 2003: 234-239; Rodríguez Villa, 1878; Pearce, 1998.

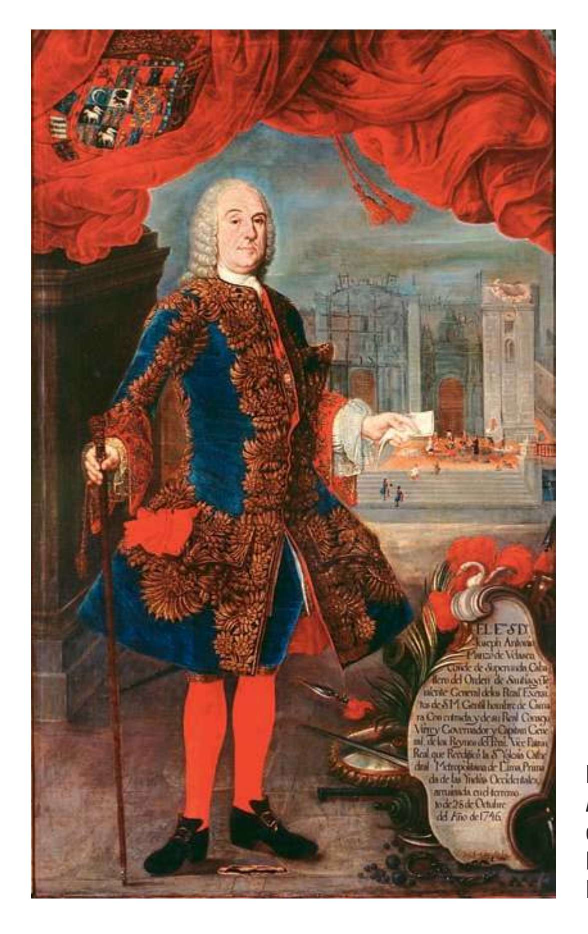



**Figura 14 – Retrato del virrey José Antonio de Manso de Velasco, conde de Superunda. Catedral de Lima**
Foto de Daniel Giannoni

Las ideas que Manso de Velasco tenía sobre el arte de gobernar, el Perú y los desastres naturales destacan en un sincero resumen del desastre del 28 de octubre, que este enviara a Sebastián Eslava, virrey de Nueva Granada. Allí llamó al sismo una «executiva Sentencia del Cielo» que hizo que «una capital unida, y populosa» se convirtiera en «muchos Pueblos de Albergues desiguales». Manso de Velasco lamentó repetidas veces la peligrosa dispersión de la población, y por ende la urgente necesidad que había de «unir [al] vecindario por los beneficios que [su]ministra la Congregación de las gentes en la vida civil y política». También encontró al culpable de los horrores que la ciudad sufría:

> «No se duda que la Vanidad de los Vivientes de Lima, aconsejados de la abundancia de sus thesoros llevaban errada la fábrica de la ciudad, levantando torres de sobervia en templos, y casas contra las Prophecías

> de Dios, que les havía avisado en tres ruinas generales de la misma ciudad, que precedieron a la quarta en que nos hallamos, de haber puesto su altísima providencia la tierra sujeta a temblores»[10].

Dios había advertido a Lima con los terremotos de 1560, 1655 y 1687, pero sus habitantes no le habían prestado atención. Para el Virrey, ellos estaban pagando este error.

El Virrey alabó la misericordia divina, por cuanto de haberse producido el terremoto dos horas más tarde, después de la medianoche y no a las 10:30 en una noche clara y con luz de luna, habrían muerto cincuenta mil personas en lugar de las cinco mil que fallecieron. Este era un ejemplo directo de la interpretación predominante del sismo: una señal de la impaciencia divina con las costumbres disipadas de los limeños. En esta misma frase Manso de Velasco criticó las frágiles estructuras arquitectónicas de la ciudad, las pequeñas habitaciones arrendadas a los humildes y la «errada piedad» de las incontables torres y fachadas de las iglesias. Para enfatizar esto último afirmó que «la fe es la que ha menester ser grande, y no El Templo Material»[11]. En un vívido testimonio reiteró que la Ciudad de Los Reyes había sido la víctima de la ira de Dios debido a sus costumbres ostentosas. Se lamentó de que

> «oy yaze la infeliz capital de los Reynos del Perú, hecha una Troya de polvo, más lastimosa que otra de cenizas, quanto ha de que el fuego quita en los objetos que desaze, los recuerdos del dolor; y los temblores dexan en las deformes Iglesias, y abatidas casas un torcedor de Nra. vida, acusándonos, la barbaridad delinquente; con que nos desvanecimos, erigiendo edificios con obstinado olvido a las tragedias que aun todavía era un quinto de la ciudad padrón funesto de los funestos estragos».

El Virrey cerró este párrafo afirmando que «Dios castiga con la mayor severidad esta soberbia opuesta a sus altísimas providencias»[12]. Manso de Velasco sostenía que de repetirse estos mismos errores —los edificios y estilos de vida ostentosos—, el divino castigo también volvería a darse.



[10] AGI, Santa Fe, Leg. 572, Correspondencia del Virrey Sebastián Eslava.

[11] AGI, Santa Fe, Leg. 572.

[12] AGI, Santa Fe, Leg. 572. Con respecto a esta devoción más humilde y personal véase Voekel, 2002.

El Virrey hizo evidente la pobre opinión que tenía de la población de Lima y de su elite en esta sincera misiva, así como en parte de su correspondencia personal. Ello no debe sorprender, dado que estos sentimientos rara vez formaban parte del «discurso público», para citar a James C. Scott. El informe que enviara al virrey Eslava terminaba en un tono providencial, esbozando el bien que traería acatar la advertencia divina: el ahorro podría incrementarse, las mujeres conseguirían esposo con sus humildes hábitos antes que con sus costosos accesorios, y los más listos gastarían en casas y edificios antes que en coches y ropa. Estas no eran sino ilusiones que no convencían ni al mismo Manso de Velasco; él parece más bien haber dudado de que las costumbres limeñas realmente pudiesen cambiar[13]. En 1747, al reportarle a Ensenada los avances de la reconstrucción, prometió ser un «vigilante zentinela, para abivar estos genios algo pusilánimes, e indolentes»[14].

Las opiniones que el virrey Manso de Velasco tenía del terremoto son la más clara muestra de la mentalidad de muchas autoridades borbónicas del siglo XVIII: desdén por el lujo (y en algunos casos el libertinaje) de la clase alta, tanto de varones como de mujeres, y por los supuestos excesos de la Iglesia, sus edificaciones, fiestas y el comportamiento de algunos de sus miembros. Para resolver tan grave situación se requería un Estado intervencionista conformado por autoridades competentes e independientes. Dicha actitud recoge parte del espíritu del despotismo ilustrado o absolutismo, que concebía al Estado conduciendo a España y sus posesiones a la prosperidad, al mismo tiempo que desalentaba las prácticas barrocas. Estos conceptos guiarían el plan de largo plazo que Manso de Velasco tenía para la reconstrucción de Lima. Pero en las horas y días inmediatamente posteriores a la catástrofe tuvo preocupaciones más inmediatas. Como Virrey, debía auxiliar a los sobrevivientes, asegurar las provisiones de alimentos y agua e inspeccionar los daños.

## 2. El destino del mármol y el polvo

Miguel Valdivieso y Torrejón, un abogado que representaba a los propietarios en una de las disputas surgidas luego del terremoto, dejó un lóbrego resumen de los problemas de Lima. También señaló que si bien las casas más distinguidas cercanas a la plaza («aquellas obras modernas») que fueron reconstruidas





[13] AGI, Santa Fe, Leg. 572, Correspondencia del virrey Sebastián Eslava.

[14] AGI, Lima, Leg. 643, carta fechada el 15 de julio de 1747.

o reforzadas luego del terremoto de 1687, habían quedado dañadas pero resistieron la calamidad, en cambio en «todo el resto, de Ciudad... en los barrios [de] Monserrate [la zona pobre al oeste de la plaza, al lado del río Rímac], San Sebastián, San Francisco de Paula, Recoleta, Encarnación, Guadalupe, Santa Catalina, Prado, Cercado, Mercedarias, y Barranca, que son la mayor parte de Ciudad, no ha[bía] quedado ni una Casa en pie». El abogado sostenía que solamente veinte de las tres mil residencias de la urbe habían resistido la calamidad. Y pasando revista a los daños sufridos por edificios tales como la Audiencia, la Catedral y el destrozado edificio de la Inquisición, Valdivieso se puso a meditar acerca del destino de las construcciones más ordinarias:

> «Si así caduca el mármol, ¿qué hará el polvo? ¿cómo quedarían las obras de la miseria, donde así padecieron las de la magnificencia y del poder?» (Valdivieso y Torrejón, 1748: 28b y 30b; Lozano, 1863: 36).

El virrey Manso de Velasco recibía informes contradictorios acerca de los daños físicos. Unos cálculos ampliamente divergentes entre sí continuarían llegando durante los siguientes años, mientras continuaban las luchas legales en torno a la propiedad de los predios, las deudas y los costos de reconstrucción. Los representantes del Consulado, que buscaban una exoneración fiscal, sostuvieron lo siguiente:

> «Los navíos[,] unos perdidos en el Mar y otros destrozados en tierra[,] hizieron igual estrago dexando tan limpio el Mar de Naves como la tierra de edificios. Las cassas de esta Ciudad se han reducido a un montón de matheriales inservibles, pues aun las pocas que han quedado en pie solo sirven de mostrar la figura que tenían, y de causar al dueño el costo de derribarla»[15].

En otro documento describieron la destrucción de las casas, tiendas y almacenes de los comerciantes, y declararon que Lima había quedado «enteramente abandonada». Pese a la hipérbole, sus esfuerzos no consiguieron que se les redujera la alcabala[16]. Estas personas asimismo exageraban los daños para promover sus propios intereses. El padre Ignacio Meaza, de la orden de San Francisco de Paula, retornó a España sin permiso luego del sismo, sosteniendo falsamente que todos los hospicios y conventos de su orden habían quedado

[15] AGI, Lima, Leg. 416, marzo de 1747. El nuevo impuesto era un odiado gravamen a los bienes agrícolas e industriales que estuvo vigente de 1742 a 1752, y tenía como destino costear la defensa del virreinato.

[16] AGI, Lima, Leg. 596, citando un informe de 1751.

en ruinas. Solicitaba así que se le permitiera ingresar primero a la orden de San Benito de Salinas o la orden celestina, y luego retornar a Lima a vivir con sus dos hermanas, de cuya existencia dudaban los tribunales. Finalmente, se le prohibió volver jamás al Perú[17]. Las controversias en torno a las deudas también se extendieron durante décadas. Muchas personas exageraron sus pérdidas, escondieron sus recursos o simplemente aprovecharon el caos para no pagar[18].

Los registros notariales resaltan la magnitud de los daños. Por ejemplo, el mayordomo sostenía que las sesenta propiedades del Hospital de San Andrés, cuyas rentas le mantenían, habían quedado destruidas; la Madre Teresa de San Joseph, abadesa del convento de Santa Rosa, y María Leonor Fausto Gallegos, abadesa del convento de Nuestra Señora de la Peña de Francia (clarisas), se lamentaban que todas las propiedades de sus órdenes habían quedado arruinadas[19]. Virtualmente todos los 277 casos examinados se concentraban en cambiar las condiciones de los contratos, a la luz de los daños causados por el sismo. Los resultados fueron variados. Algunos arrendadores habían dejado de pagar la renta, prometiendo más bien reconstruir la casa; otros buscaban una reducción de la enfiteusis (una antigua forma de acuerdo de arriendo), o bien una extensa demora en el reinicio de los pagos. Los inquilinos terminaron a cargo de la reconstrucción en el 90 % de los casos.

El Callao no dejó ningún registro documental y por ende tuvo menos controversias, pues todos los inmuebles habían sido derribados y arrastrados por el mar. Un documento de 1747 intentó calcular las pérdidas. En el mismo se dividió la población en tres clases o estamentos, incluyendo además a la Iglesia y el Estado. Así, se enumeraba a 75 «familias de primera clase», afirmando que habían perdido 273 000 pesos en amoblado y 1 137 000 pesos en capital. Como ejemplos de la «segunda clase» se mencionaba a seis personas, a las que se usó para calcular las pérdidas totales de las más de 150 familias en esta categoría. Estas seis eran los administradores de los almacenes del puerto, de quienes se decía habían perdido 24 000 pesos en mobiliario y 166 000 en capital. El documento reconocía que eran personas más acomodadas que la mayoría y calculaba que las otras 144 familias de segunda clase perdieron un promedio de 4 000 pesos cada una. La tercera clase estaba conformada por



[17] AGI, Lima, Leg. 540.

[18] Para algunos ejemplos véase Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 361.

[19] AGN, Notarios, Francisco Roldán, 1747, protocolo 930, f. 613-39, 710-27, 141; 77; 78.

«calafates, carpinteros, contramaestres de navíos y negros libres». Se repitió el procedimiento anterior y se tomó como muestra a tres personas (entre ellas el maestro carpintero Bernardo el Chuncho, un apodo para designar a personas originarias de la selva) con una pérdida de 14 000 pesos en mobiliario y 62 000 pesos de capital. Para los otros 97 integrantes se calculó que tenían un valor neto de 500 pesos, lo que daba un total de 48 500 pesos. En cuanto a la Iglesia, se consideró que ella había perdido 555 000 pesos en alhajas, oro y plata. El documento estimaba pérdidas mucho mayores para el Rey, las que sumaban 3 815 000 pesos entre almacenes, tiendas y varios otros tipos de inmuebles destruidos durante el terremoto.

Manso de Velasco indagó acerca de la destrucción en Lima, Callao y los alrededores recorriéndolos a caballo y reuniéndose con sus asistentes. Los meses que pasó durmiendo en una tienda en la Plaza Mayor indudablemente acrecentaron su sentido de urgencia. Lo que más le perturbaba era la dispersión de la población, la ruptura de la disposición ordenada de los espacios donde la gente trabajaba, comía, dormía y vivía. Los informes sobre el terremoto describen estas perturbaciones con asombro y temor. En una petición presentada al Rey para que actuara con respecto a dos cuestiones centrales referidas a la reconstrucción —la posible demolición de los edificios de dos pisos y un ajuste en las tasas de interés de los préstamos debidos a la Iglesia y las obligaciones que se tenía con ella—, Manso de Velasco se lamentaba de que la ciudad estuviera «desampara[da]», y que la población tuviera que «guarec[erse] en las huertas y sitios despoblados, cercanos a ella, en ranchos pajizos y de tabla que la necesidad hizo apreciables, […] míseramente esparcido[s] por Campos y Arravales»[20]. La gente se había refugiado en cualquier espacio abierto disponible: jardines, plazas, propiedades de la Iglesia, patios de colegios, la Alameda de los Descalzos en San Lázaro, los bastiones de la muralla y los campos afuera de la ciudad[21]. Las chozas desordenadas de caña y madera que albergaban a gran parte de la población de la ciudad constituían tal riesgo de incendio que en noviembre se prohibió la venta de pólvora para fuegos artificiales, que eran una parte central de toda celebración (Llano Zapata, ¿1747?: 83).



[20] AGI, Lima, Leg. 415. El Virrey dijo «arrabales», un término de origen árabe que alude a las zonas fuera de los límites de la ciudad.

[21] AGI, Lima, Leg. 511 (p. 14). Por ejemplo, los funcionarios de la Inquisición se refugiaron en los campos del Colegio de San Felipe (Medina, 1887: 290).

**Cuadro 2 – Estimados de los daños causados a la propiedad en el Callao (en pesos)**

| Propietarios | Número/Nombre | Mobiliario | Riqueza | Subtotal | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| Familias de primera clase | 75 familias | 273 000 | 1 137 000 | 1 410 000 | 1 410 000 |
| Familias de segunda clase | Agustín Ayala | 4 000 | 16 000 | 20 000 | |
| | Diego Muños | 3 000 | 20 000 | 23 000 | |
| | Orejuelas | 8 000 | 100 000 | 108 000 | |
| | Pedro Jimenes | 4 000 | 12 000 | 16 000 | |
| | Pablo Reyna | 4 000 | 12 000 | 16 000 | |
| | Joseph Menfeguria | 1 000 | 6 000 | 7 000 | |
| | Otras 144 familias, 4 000 pesos cada una | — | — | 576 000 | 766 000 |
| Familias de tercera clase | Bernardo el Chuncho | 4 000 | 30 000 | 34 000 | |
| | Pedro Boller | 4 000 | 20 000 | 24 000 | |
| | Juan de Villarreal | 6 000 | 12 000 | 18 000 | |
| | Otras 97 familias, 500 pesos cada una | — | — | 48 500 | 124 500 |
| Iglesia y conventos | Iglesia Mayor | — | — | 60 000 | |
| | La Compañía (jesuitas) | — | — | 200 000 | |
| | San Francisco | — | — | 75 000 | |
| | La Merced | — | — | 60 000 | |
| | San Agustín | — | — | 50 000 | |
| | San Juan de Dios | — | — | 30 000 | |
| | La Cofradía de los Soldados | — | — | 30 000 | |
| | Santo Domingo | — | — | 50 000 | 555 000 |
| Rey | 68 almacenes (10 000 cada uno) | — | — | 680 000 | |
| | Conventos, casas y haciendas | — | — | 150 000 | |
| | Palacio virreinal, almacén real, casas grandes | — | — | 1 690 000 | |
| | Casas pequeñas y tiendas (41 pulperías, 8 tiendas de mercancía y maderas) | — | — | 1 295 000 | 3 815 000 |
| Total | | | | | 6 670 500 |

Fuente: «Razón de las familias y caudales que se perdieron en la ruina del año 1746 en la irrupción del presidio y puerto del Callao en precios, muebles, fincas, alaja de templos y Real Hazienda hecha por la más infima estima y rebajada a lo sumo». AGI, Lima, Leg. 787: 282-284.

La Plaza Mayor se volvió más desordenada que de costumbre. Joseph Guillermo, quien tenía la concesión para arrendar los cajones de ribera, se quejaba de que «se pobló la Plaza de mucho vecindario, y hubo necesidad de

labrar bibienda para el virrey y toda su familia, y salas para los tribunales». Aunque la ciudad le pagaba por sus esfuerzos, él sostenía que el dinero no compensaba sus gastos y las rentas perdidas de su negocio de alquilar un lote a las placeras. Lo que empeoraba este problema era que los ladrones habían hurtado toda la madera de los dichos cajones[22]. El Virrey mismo se unió al coro de quejas debido a los sonidos y malos olores de la Plaza Mayor, causados por las multitudes que allí vivían, así como por los bienes que aún se vendían en dicho lugar, llegando a expresar en un momento dado que estaban dañando las joyas y adornos de la Catedral, muchas de los cuales fueron guardadas temporalmente en la Plaza[23]. Y en cuanto a la capilla levantada en la plaza, Manso de Velasco se quejaba de la «estrechez e indecencia de tan humilde fábrica»[24].

Al Virrey le preocupaba enormemente la dispersión de la población fuera de las murallas de la ciudad, así como en plazas y alamedas. Ello trastornaba tanto el sentido original de ubicación, fijado de modo tan preciso en la década de 1530, como las sensibilidades borbónicas de Manso de Velasco. En su memoria él anotaba que:

> «[e]l gobierno de la república no era capaz de ordenarse si no se lograba unir a los vecinos, y eran los motivos muchos para no descuidarme en negocio tan importante» (Superunda, 1983: 263).

La situación no solamente molestaba las sensibilidades de líderes como el Virrey (además de causarle meses de incómodo sueño), sino que además amenazaba con alterar los códigos económicos y sociales que servían de sustento al urbanismo hispano. El hecho de que gran parte de la población viviera en campos y plazas, en tanto que otros lo hacían dentro de lo que aún quedaba de sus viviendas, era algo más que un malestar temporal: era también una peligrosa perturbación del ordenamiento colonial. El Virrey frecuentemente manifestó a Madrid esta preocupación, ante la perspectiva de que la población simplemente se rehusara a reconstruir sus viviendas debido



[22] AGI, Lima, Leg. 444. Para la madera robada véase AGN, Cabildo, Leg. 1, exp. 11. Estas fuentes indican que los ladrones vendían su botín en Acho y en la Alameda, ambos en el Rímac. Hay docenas de referencias a madera robada.

[23] Archivo del Cabildo Metropolitano, Lima, Cédulas reales y otros papeles, 18 de noviembre de 1747; AGI, Lima, Leg. 983. Ulloa había aludido favorablemente al olor de la plaza apenas unos cuantos años antes. Véase Ulloa, 1990: 78; para el hedor de la plaza de Ciudad de México véase Brading, 1980: 71-72.

[24] AGI, Lima, Leg. 983.

a la falta de dinero o por temor, y que la venerable cuadrícula de la ciudad se perdiera. Manso de Velasco presentó esto como un argumento a favor de recibir ayuda de España —usualmente bajo la forma de reducir lo que Lima enviaba a la metrópoli— y de las medidas que tomaba para impulsar la reconstrucción. Los asuntos económicos y sociales quedaban entrelazados en sus esfuerzos por devolver la gente a sus casas[25].

El Virrey tomó medidas inmediatas para asegurarle a la ciudad alimentos, agua y seguridad; estableció así una guardia en la ceca y examinó la ciudad a caballo, y ordenó también que las acequias y molinos fueran reparados, y que el pan y otras provisiones se vendieran en la plaza incluso si eso requería confiscarlo en los poblados vecinos. En el siglo XVIII, garantizar la provisión de alimentos era la principal obligación de los gobernantes en Europa y América, y el pan era un producto vital en la dieta cotidiana, tanto en términos calóricos como simbólicos. En esta época, la escasez de pan o el alza de su precio provocaban una serie sorprendente de motines y perturbaciones contra las autoridades locales[26]. La situación era preocupante en Lima, puesto que el sismo había destruido varias naves con trigo chileno y dañado las panaderías y graneros de la ciudad. Manso de Velasco destacó con orgullo su rapidez para asegurar el suministro de pan luego de advertir la escasez de trigo, y por ende de este producto, así como la alarmante subida de los precios. Llano Zapata, en cambio, describe el hambre, la espiral de precios y el pan desabrido, repleto de tierra y arena, que se produjo en los días posteriores al terremoto (Superunda, 1983: 260; Llano Zapata, ¿1747?: 75-76).

Estos esfuerzos tuvieron lugar en el contexto de decenios de lucha entre los productores de trigo peruanos y chilenos. Según algunos historiadores, el sismo de 1687 devastó la producción peruana, arruinando o «esterilizando» así los campos y tal vez promoviendo una plaga, lo que abrió la puerta a los productores de Chile. Recientes interpretaciones, en cambio, han restado importancia al impacto del terremoto, concentrándose más bien en la lucha entre los productores de Lima, asistidos por autoridades como Manso de Velasco, y los productores chilenos, que fueron finalmente los vencedores, aliados con los comerciantes de Lima (Flores Galindo, 1984: 21-29; Ramos,



[25] Para las indecisiones en torno a la reconstrucción véase la carta del Virrey a Carvajal, 31 de julio de 1747. Citada en Vargas Ugarte, 1945: 221.

[26] Para el pan y el control social en Francia véase Kaplan, 1994. En Europa la bibliografía referida a este tema es inmensa.

1967; Bravo de Lagunas, 1755; Pérez-Mallaína Bueno, 1998; Haitin, 1983). El Virrey intentó revertir esta tendencia y favorecer a los productores peruanos debido a su creencia fisiocrática en la necesidad de contar con la producción del agro, así como por la preocupación que le causaba depender del lejano Chile, lo que fue acentuado por el sismo y el tsunami. Bravo de Lagunas y Costillas, uno de sus principales ideólogos, publicó un extenso tratado acerca de la necesidad de fomentar la agricultura peruana, y la del trigo en particular (Bravo de Lagunas, 1755).

El Virrey necesitaba proveedores que suministraran este producto. Manso de Velasco ordenó que todos los hornos y panaderías fueran reparados lo antes posible, y envió soldados a los vecinos poblados rurales para que confiscaran las reservas de trigo (Superunda, 1983: 69; Anónimo, 1747: 158-159). También aplicó controles de precios. Los comerciantes rogaban en los tribunales que o bien se permitiera subir el precio del pan, o cuando menos se redujera su peso mínimo —una solución para evitar la medida moralmente reprobable de elevar su precio[27]—. El arzobispo Barroeta, adversario del Virrey, censuraría vigorosamente su política triguera años más tarde. Para él, Manso de Velasco había obligado a los limeños a consumir un pan de inferior calidad y más costoso, poniendo así su salud en peligro. Barroeta exigía que se pusiera fin a lo que él consideraba el favoritismo para con el trigo peruano[28]. Si bien es cierto que la controversia formaba parte de una lucha permanente en torno a la supremacía económica de la costa occidental sudamericana, para el Virrey esta era una crisis que debía enfrentar de inmediato. Un gobernante debía suministrarle pan a su pueblo.

## 3. Obstáculos económicos

El Virrey tuvo que enfrentar muchos obstáculos para reconstruir Lima, entre ellos las limitaciones financieras, claro está. Tres meses antes del terremoto



[27] AGN, Cabildo, Leg. 1, exp. 10, enero de 1747. Don Zipriano de Tejada, un panadero, sostenía que las reglas no debían aplicarse a él porque regalaba bastante de su pan y su mejor producto tenía ingredientes especiales (vino, semillas de sésamo, etc.), agotándose no obstante su alto precio. AGI, Lima, Leg. 446.

[28] AGI, Lima, Leg. 986, de 26 de febrero de 1756. Esta no fue sino una de las muchas controversias surgidas en torno al trigo y al pan. Los juicios en torno a quién debía cubrir el costo del trigo perdido en los almacenes del Callao se extendieron por años. Para una de las posiciones véase Pacheco, s.f.

había señalado que en Lima se encontraban «tan atrasadas la Real Hacienda y tan exterminados sus proventos, que no alcanzan con mucho exceso a satisfacer ni aun sus anuales establecidas pensiones»[29]. Un mes más tarde las pérdidas sumaban un total de 2 673 357 pesos. Estas provenían del sector militar, puesto que las incursiones efectuadas a comienzos del decenio de 1740 por los comandantes navales ingleses Edgard Vernon y George Anson obligaron a elevar los gastos navales a más del doble, y muchos oficiales quedaron sin recibir su paga[30]. Manso de Velasco reconoció que había un déficit adicional en Potosí, así como en los presidios de Concepción y Valdivia, y predijo pocas mejoras a menos que la guerra con Inglaterra llegara a su fin[31]. El terremoto hizo que la situación resultara mucho más difícil de sobrellevar. La reconstrucción de Lima y Callao requería de una enorme inversión, precisamente cuando los centros productivos y de distribución habían quedado destruidos. El 1 de noviembre se quejó de que todos le presionaban por dinero, poniéndole así «en el más estrecho conflicto»[32].

A pesar del sismo, Manso de Velasco reordenó las finanzas peruanas: el gran déficit que había cuando asumió el mando en 1745 pasó a ser un excedente hacia finales del decenio de 1740. Logró esto al mismo tiempo que remitía grandes cantidades de dinero a España y reconstruía las defensas de Lima y Callao, junto con los principales edificios. En busca de más recursos, el Virrey recurrió a algunas fuentes de emergencia, pero dependió mucho más de las fuentes tradicionales. El incremento se debió a los esfuerzos que realizó por elevar las tasas de recaudación y encontrar nuevas fuentes de ingresos. En otras palabras, Manso de Velasco aceleró los esfuerzos diseñados en Madrid a mediados del siglo XVIII por el marqués de Ensenada, para racionalizar y elevar la recaudación de impuestos.

El Virrey convocó una junta de emergencia inmediatamente después del terremoto y aprobó una serie de medidas. Poniendo énfasis en la ruina provocada por el terremoto y la urgente necesidad de fondos, la Junta asignó los ingresos provenientes de los corregidores —autoridades rurales que compraban su cargo y manejaban una serie de impuestos, especialmente el



29 AGI, Lima, Leg. 444, 26 de julio de 1746.

30 Para un cuadro de estas deudas véase Moreno Cebrián, en Superunda, 1983: 88; para los gastos militares véase Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 116-117, donde se grafica el alza en los gastos.

31 AGI, Tribunal de Cuentas Oficios Reales y sus dependencias. Leg. 1127, 1 de agosto de 1746.

32 AGI, Lima, Leg. 643, 1 de noviembre de 1746.

tributo indígena— durante los siguientes dos años a la reconstrucción de Lima; exigió más dinero a la mina de mercurio de Huancavelica; y tomó 100 000 pesos de los fondos de la Santa Cruzada, destinados a la lucha contra los infieles. Manso de Velasco justificó esta última medida de emergencia sosteniendo que tanto los ingleses como los indios que combatían con Juan Santos en la selva peruana no eran «menos nocivos que los de la África». La Iglesia manifestó su oposición y Manso de Velasco jamás recibió los 100 000 pesos[33]. El Virrey mejoró el cobro de la alcabala, casi duplicando su recaudación, y logró reestablecer el estanco del tabaco. Además, continuando una práctica iniciada en 1745 antes del terremoto, vendió seis títulos de conde y tres de marqués a los miembros de la elite limeña que andaban en busca de estatus, lo que proveyó de fondos sumamente necesarios (Moreno Cebrián, en Superunda, 1983: 73, 91-94; Vargas Ugarte, 1956: 270-271).

El sismo aceleró los esfuerzos desplegados para mejorar el sistema tributario y otorgarle al Virrey una mayor autoridad fiscal. Estos esfuerzos se vieron recompensados en 1751, cuando los virreyes fueron puestos al mando de la Superintendencia General de Real Hacienda, uniendo así «bajo una sola persona la autoridad de cobrar, administrar y encargar el cobro de las reales rentas» (Pearce, 1999: 696). Manso de Velasco mejoró las finanzas peruanas, para lo cual contó con la ayuda que brindó el Tratado de Aquisgrán de 1748, el cual detuvo la amenaza de las incursiones inglesas, y con la mejora en la minería de la plata en las importantes minas de Potosí. Lewis Mumford y Charles Tilly han mostrado cómo la guerra fortalece al Estado. El caso de Lima indica que su combinación con un desastre natural pudo acelerar este proceso. Hacia mediados de siglo, el cargo de Virrey había sido investido con poderes mayores de los que originalmente tenía (Mumford, 1961; Tilly, 1990)[34].

La correspondencia intercambiada por Manso de Velasco y Ensenada arroja luz sobre estos cambios. En centenares de páginas son pocas las palabras de compasión que encontramos de Madrid por el Virrey y el pueblo peruano. En efecto, el marqués de Ensenada mantuvo sus pedidos de más fondos del Perú para llenar las arcas de Madrid. En noviembre de 1745 Ensenada pidió se le «socorr[ier]a frecuentemente con caudales, pues la guerra dura, y puede durar años». En 1748 su ruego fue:



[33] AGI, Lima, Leg. 643.

[34] Para la mejora véase Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 116-118.

> «Ayúdeme Vm. con los más caudales, que pueda para poder dar sangre a este cuerpo [España], que está hecho un cadáver»[35].

El Marqués objetaba que se usaran los fondos de los corregidores en Lima en la reconstrucción y exigió que no se estorbaran los pagos a España. Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno usó una anécdota para captar esta situación. Los hospitales limeños habían sufrido enormes daños con el terremoto. No solo estaban al borde del colapso y se hallaban repletos de víctimas, sino que sus propiedades estaban dañadas y se les debían además varios años del miserable subsidio oficial que recibían. Aun así Madrid pedía que el Perú, y específicamente su población indígena, enviaran dinero para ampliar el Hospital General de la Corte de Madrid. Precisamente cuando Lima se hallaba en ruinas y sus heridos no lograban encontrar ayuda en sus hospitales, la corte exigía que el Perú ayudara a financiar un hospital en Madrid (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 127-129)[36].

El éxito fiscal de Manso de Velasco se derivaba no solo de su capacidad para elevar los impuestos, sino también de su cautela en el gasto. La inmensa mayoría de los gastos estatales de reconstrucción se concentraron en la nueva fortaleza del Real Felipe en el Callao, que era el centro de las defensas marítimas del Perú, así como en el Palacio Virreinal, la Ceca y la Catedral. Los libros de cuentas indican un gasto mínimo en primeros auxilios u otras medidas de emergencia. Esto era considerado parte de las tareas de la Iglesia y no de la autoridad virreinal, un sentimiento que estorbaba los esfuerzos secularizadores. El Estado virreinal buscaba disminuir la presencia física de la Iglesia así como su poderío espiritual y económico, al mismo tiempo que reconocía su papel central en salud y en la caridad. Pérez-Mallaína Bueno calcula en 1,3 millones de pesos, la suma gastada en la reconstrucción del presidio y estos tres edificios mencionados líneas arriba entre 1747 y 1761, una suma muy superior a la que Ensenada creía necesaria, pero inferior a, por ejemplo, el gasto en defensa promovido por el conflicto con los ingleses al comenzar el decenio de 1740 (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 121-124).

El terremoto no solamente arruinó todos los esfuerzos realizados por Manso de Velasco para balancear el presupuesto, sino que además perturbó todos los aspectos de la economía. Mientras los importadores, los panaderos y los





[35] AGI, Lima, Legs. 642 y 643.

[36] La documentación proviene una vez más de AGI, Lima, Leg. 643.

productores de trigo discutían las causas y soluciones de la escasez y el alza de precios, el Virrey se preocupaba porque se produjeran motines por el pan y que la gente pasara hambre. En enero el Virrey reaccionó a los informes en torno al alza del precio de la mano de obra, los materiales de construcción (la madera en particular) y el transporte, exonerando a estos productos de ciertos impuestos, abriendo las importaciones y fijando controles de precio. Los propietarios y el Cabildo de la ciudad se quejaron amargamente porque en este caso, al igual que en los periodos anteriores de escasez, la oferta y la demanda burlaban los precios oficiales ya que la gente compraba lo que podía. Estas quejas no pedían libertad de mercado o la 'mano invisible', sino más bien que el Virrey hiciera cumplir los precios que él mismo había fijado. Los esfuerzos que el mandatario desplegó después del sismo confirmaron el papel central que los gobernantes de la temprana Edad Moderna tenían en el suministro de bienes, un componente importante de los esfuerzos realizado para preservar el orden (Kaplan, 1994: 175, 208-209).

A comienzos de 1747, los propietarios sostenían que a diferencia del trigo, que nuevamente alcanzó su precio normal después de unos cuantos meses, la madera en cambio seguía siendo demasiado cara. Los saqueadores, como ya se señaló, pusieron la mira en los marcos de madera de las puertas, haciendo a menudo que las casas se derrumbaran. En las playas la gente peleaba por las vigas que el mar arrojaba, y algunos de los dueños originales intentaron reclamarlas, o tener el derecho a reunir la madera que flotaba cerca de la orilla (Llano Zapata, ¿1747?: 91). El mayordomo del hospital de Santa Ana se lamentaba porque dos de los edificios de la institución no podían ser habitados, pues toda la madera usada en sus puertas y ventanas había sido tomada para levantar chozas para la población afuera de las murallas de la ciudad[37]. Los propietarios sostenían que como la gente deseaba reconstruir con estos materiales sólidos, «aunque todos los navíos de esta mar vinieran cargados de ella, nunca sobraría ni aun abría la necesaria»[38]. Ellos presentaron la reducción del precio de la madera como un paso esencial para hacer que la gente pasara de las viviendas temporales —donde estaban expuestos a las enfermedades y el desorden— a sus hogares tradicionales. Los proveedores, sin embargo, sostuvieron que el precio había subido en el puerto de Guayaquil



[37] AGI, Lima, Leg. 983.

[38] AGI, Lima, Leg. 511. Aquí también se encuentra información sobre los controles de precios aparentemente inútiles de 1747.

y que la muerte de los marineros y otros en el Callao hacía que la mano de obra fuera escasa, costosa y de mala calidad. Además debían pagar también guardias para evitar los saqueos[39].

La ciudad no podía contar con el suministro acostumbrado de mano de obra forzada. A comienzos del decenio de 1740, la guerra con Inglaterra había reducido el número de naves con esclavos que llegaban al Callao. Por otro lado, los indios obligados a trabajar en Lima se escapaban a menudo de vuelta a sus pueblos. Una relación sostenía que los trabajadores llevados a reconstruir el Callao huyeron, preocupados por la cosecha venidera[40]. Muy a menudo las autoridades lamentaban la falta de trabajadores[41].

Sin embargo, las controversias económicas libradas durante años no fueron tanto en torno a presupuestos y gastos, como a la propiedad y el crédito. Estas disputas resaltaron cuán profundamente cargadas de obligaciones se hallaban las propiedades urbanas. Más allá de la lucha entre propietarios y arrendadores o usuarios yacían capas de deudas y censos para con terceras y cuartas partes: conventos, cofradías, capellanías. Los tribunales no solamente debían decidir cuándo podría reiniciarse el arriendo de los edificios dañados, quién pagaría la reconstrucción o quién era el «propietario» del terreno donde una casa se había alzado antes del sismo, sino que además debían también desembrollar múltiples obligaciones económicas, usualmente con distintas partes de la Iglesia y que se remontaban a siglos atrás. La pérdida de títulos y otros documentos durante el terremoto y el tsunami hicieron que el problema se agravase. Al final, aunque muchas personas y grupos corporativos llegaron a un acuerdo, y aunque los tribunales intervinieron en otros casos, el Virrey tuvo que llevar a cabo una política que acelerase el reasentamiento y la reconstrucción. Al hacer esto se enfrentó a las clases altas y la Iglesia, así como a nociones profundamente enraizadas en torno a la propiedad, la capital y el orden.

[39] AGI, Lima, Leg. 511.

[40] Montero del Águila, 1863 [1746]: 179-180, para la observación sobre esclavos e indios. Para ejemplos arequipeños véase también Barriga, 1951: 303-305.

[41] Archivo del Cabildo Metropolitano, Lima, Acuerdos Capitulares, Libro XVI: 31; véase también Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 115-116.

# Capítulo 5
# Visiones en conflicto de Lima: las secuelas del terremoto y los obstáculos a la reforma urbana

Tras las primeras medidas tomadas para asegurar un adecuado suministro de alimentos y agua, y de restaurar el control social, el virrey Manso de Velasco y los miembros del Cabildo pasaron a ocuparse de la reconstrucción de Lima. Examinaron entonces el área al este de la ciudad y discutieron la posibilidad de su traslado[1]. Recordando la devastación producida por el sismo de 1687 y muchos otros más, quienes apoyaban esta propuesta enfatizaron que su ubicación jamás estaría libre de temblores (Günther Doering & Lohmann Villena, 1992: 130). El Virrey, sin embargo, rechazó este plan, fundamentalmente por su costo. Él calculaba que la reconstrucción en algún otro lugar requeriría de al menos la enorme suma de 300 millones de pesos. Tan solo erigir una nueva catedral ascendía a casi 7,5 millones de pesos, en



[1] Ellos tuvieron en cuenta que el valle de Lurigancho, al pie del cerro de San Bartolomé, se hallaba al este (AGI, Lima, Leg. 511).

tanto que su reparación costaría poco más de un millón —en realidad para 1761 solamente habían gastado una tercera parte de esta suma—. También mencionó el elevado costo de levantar murallas alrededor de la ciudad y el de un presidio con que protegerla[2].

El Cabildo hizo otras objeciones a la mudanza. Sus miembros comenzaron con la observación legalista de que el Virrey no tenía permiso del Rey y que por tanto no podía tomar semejante decisión. Luego enfatizaron la oposición de la población a la mudanza. Entre sus muchas desventajas, los autores de estas observaciones subrayaron que los campos vacíos y las edificaciones de la ciudad abandonada se convertirían en un refugio de ladrones y vagabundos. Les preocupaba que la medida llevase a brindar un lugar adecuado para que los fugitivos se establecieran, lo cual incrementaría aún más el número de cimarrones y debilitaría la esclavitud. La imagen de negros y otros grupos de clase baja, operando autónomamente desde una Lima devastada, era uno de los principales temores de la elite local: la disolución del ordenamiento urbano. Por último, los miembros del Cabildo señalaron que la mudanza invalidaría las obligaciones financieras existentes entre las órdenes religiosas y los propietarios. Esto no solamente arruinaría a las órdenes, sino que además sembraría »una semilla de pleytos interminables»[3]. A comienzos de 1747 las autoridades habían abandonado el plan de trasladar la ciudad[4].

En lugar de ello, el régimen virreinal diseñó un plan que buscaba reconstruir la capital, de modo tal que quedara minimizado el peligro de futuros daños debido a los sismos. Louis Godin, astrónomo, matemático y arquitecto francés, fue quien dirigió la reconstrucción. Miembro de la Academia de Ciencias de París desde 1725, Godin encabezó, junto con Charles Marie de La Condamine y Pierre Bourguer, la expedición científica de 1735 que buscaba establecer si la Tierra se aplanaba cerca del ecuador, como sostenía Jean Dominique Cassini, o si más bien lo hacía cerca de los polos, como afirmaban Isaac Newton y sus seguidores. Aunque fue exitosa en términos científicos pues confirmaron la postura newtoniana, la expedición se vio plagada por



[2] AGI, Lima, Leg. 511, f. 27b. La información sobre los 357 157 pesos en gastos de la Catedral proviene de Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 123.

[3] AGI, Lima, Leg. 511, ff. 32-37. Con respecto al terremoto y los censos véase Aldana Rivera, 1997.

[4] Los funcionarios de Lisboa tomaron una decisión similar después del terremoto producido allí en 1755.

pugnas internas, las duras condiciones que tuvo que enfrentar y problemas económicos (Lafuente & Mazuecos, 1987; Poole, 1997, cap. 2; Whitaker, 2004). En 1744 Godin asumió la cátedra de matemática en la Universidad de San Marcos de Lima, donde permaneció hasta 1751. Con sus esfuerzos por reconstruir la ciudad, Godin demostró ser un partidario técnicamente sofisticado y firme defensor de unos estrictos códigos de construcción, lo que le ganó la enemistad de muchas de las principales familias de la ciudad. No pocos lo consideraron un intruso arrogante que intentaba imponer orden a una ciudad díscola, postura esta que tenía un paralelo en la reacción más amplia que gran parte de Hispanoamérica tuvo hacia la Ilustración y las Reformas Borbónicas[5].

Godin trabajó rápidamente y presentó su informe el 10 de noviembre de 1746, menos de dos semanas después del terremoto. Recomendó ampliar las calles, limitar la altura de los edificios, prohibir las torres con arcos, reemplazar las estructuras de piedra con quincha y asegurar plazas y espacios públicos adecuados para que sirvieran como refugio en caso de desastre. Pidió también que las calles tuvieran al menos doce varas de ancho y que las paredes externas no tuvieran más de cuatro varas de alturas (lo que se elevó a cinco varas)[6]. Los muros debían tener bases anchas que les sirvieran de soporte y debían estrecharse a medida que iban erigiéndose. El plan prohibía las estructuras altas y pesadas, y buscaba asegurar un amplio espacio en las calles incluso en caso de derrumbarse los edificios. Dado que el plan prohibía los altos, Godin intentó infructuosamente buscar apoyo para demoler las murallas que rodeaban a la ciudad, para que así pudiera expandirse, y también advirtió sobre los peligros que encerraban los edificios altos y las torres de los templos, afirmando que reconstruir estas últimas era lo mismo que «otra vez empezar a abrir sepulturas». Estas reformas eran muy parecidas a las que se tomaron en Europa después de los terremotos de Sicilia de 1693 y Lisboa de 1755, cuando los reformadores urbanos buscaron ampliar calles y plazas para así asegurar vías de escape, estorbar los saqueos y brindar espacios donde acampar.

[5] Esta estadía en el Perú dañó su reputación en Francia puesto que La Condamine y Bouguer, que eran ahora sus enemigos, cuestionaron su carencia de publicaciones y su colaboración con la corona española. Tras intentar recuperar su lugar en los círculos científicos de París falleció en Cádiz en 1760, siendo el director de la Academia de Cadetes de Cádiz (Lafuente & Mazuecos, 1987, esp. pp. 142-146, y p. 61 para un retrato; Keenan, 1993; Harth-Terré, 1946.

[6] Una vara tiene poco menos que una yarda.

Los desastres producidos en Europa sirvieron como una oportunidad y un pretexto para implementar el ideal renacentista de calles amplias y rectas, en marcado contraste con el patrón medieval de corredores angostos y sinuosos (Tobriner, 1980; 1983; Maxwell, 2002; Fraile, 1998).

A diferencia de Europa, donde se levantaron palacios (Versalles) y hasta ciudades enteras (San Petersburgo) para lucir la magnificencia de los reyes absolutistas, y donde unas majestuosas avenidas abrieron las congestionadas ciudades medievales, en la América hispana el diseño urbano dieciochesco estuvo más bien caracterizado por unos esfuerzos más humildes: fundamentalmente la creación de asentamientos militares en las zonas de frontera y los cambios administrativos en las ciudades. Después de todo, las familias reales, promotoras y beneficiarias de la reforma urbana absolutista en Europa, con sus grandiosos palacios y sus respectivas cortes, no vivían en Hispanoamérica (Hardoy, 1975: 34). Además, a diferencia de las ciudades mediterráneas y balcánicas de influencia musulmana, las ciudades virreinales fueron diseñadas con un trazo en cuadrícula y por ende no necesitaban ser enderezadas. Con sus ángulos rectos y una jerarquía espacial aparentemente ordenada, Lima y otras ciudades fundadas en el siglo XVI encarnaban la noción renacentista de una ciudad ideal: ordenadas y simétricas. Los españoles, que consideraban que América era una fuente de rentas antes que un lugar donde invertir, no vieron necesidad alguna de levantar grandiosos monumentos o alterar el diseño de la ciudad. En efecto, mientras apremiaba a Madrid en pos de una asistencia que jamás llegaría, Manso de Velasco buscaba también crear una Lima más humilde. Ni él ni la corte de Madrid contemplaron jamás un grandioso homenaje al ordenamiento absolutista que siguiera los lineamientos de Versalles o San Petersburgo. En lugar de ello tenían en mente un lugar menos ostentoso y más ordenado, que reflejara el absolutismo hispano de mediados de siglo (Hohenberg & Lees, 1985, parte 2; Mignot, 1999). Sin embargo, su plan enfrentaba una gran oposición entre las clases altas de la ciudad, las cuales defendieron su derecho a sobresalir y a alzarse por encima de la gente común.

## 1. Clases altas y altos

Los lineamientos establecidos por Godin requerían que todas las paredes de más de 4,5 varas de alto fueran demolidas y que las calles tuvieran al menos doce varas de ancho. Él deseaba reducir la altura alrededor de cuatro varas, si las calles tenían menos de doce varas. Buscaba así garantizar un sendero fácil

de encontrar incluso si las paredes se derrumbaban sobre las calles. Aunque poco después admitió que los edificios podían tener hasta cinco varas de altura, Godin sostenía que si los conventos necesitaban paredes más altas, podían levantarlas dentro de sus linderos y tener habitaciones más bajas. Esta fue una escaramuza en la guerra que venía incubándose entre Estado e Iglesia (véase el capítulo 6). Godin justificó estas medidas argumentando la necesidad de que el «derecho privado» cediera ante el «derecho público», criticando además la «vana elevación» de muchos de los edificios de Lima. Aquí el Virrey reiteraba la imagen condescendiente que su paisano Amadée Frezier y otros viajeros tenían de las clases altas de Lima, al calificarlas como ostentosas y engreídas. Aunque reconocía los sacrificios que su plan requería, Godin lo promovió firmemente, llegando a anotar que «rara es la cura que se consigue sin aplicación de remedios que duelen, y tal vez, mas que la misma enfermedad»[7]. El Virrey apoyó la prohibición de las estructuras de dos pisos que Godin hiciera, afirmando que ellas ponían en peligro a la «gente pobre que viv[e] en tiendas y casas estrechas»[8]. La Junta de Tribunales, que hacía las veces de un consejo de emergencia, también apoyó el plan para prohibir las plantas altas y limitar las torres de las iglesias y los balcones, pero se opuso a la demolición de las murallas que rodeaban a la ciudad (una medida que no se implementaría sino hasta 1870). Podemos interpretar el plan de Godin como una parte de los intentos realizados por los Borbón para afirmar su poder sobre la Iglesia y la sociedad secular.

El 16 de enero de 1747 los trabajadores colocaron afiches en cuatro bulliciosas plazas y plazuelas (Plaza Mayor, La Merced, San Juan de Dios y La Encarnación), mientras los pregoneros recorrían las calles anunciando un decreto que ordenaba la demolición de «los altos de las casas de esta ciudad las torres y cercas de los conbentos y casas vajas que amenazan ruina». Las objeciones iniciales presentadas a esta propuesta giraron en torno al costo de la demolición y la reconstrucción. Los propietarios hicieron énfasis en el costo inflado de los materiales de construcción y los trabajadores, anotando, por ejemplo, que las cañas usadas en la quincha costaban diez reales más que los acostumbrados dos, y que era difícil encontrar trabajadores confiables, incluso ofreciéndoles una buena remuneración. Sus quejas hicieron que

[7] AGI, Lima, Leg. 511, ff. 17-18.

[8] Vargas Ugarte, 1966.

Manso de Velasco solicitara un informe acerca del alza de precio producida desde la calamidad de octubre. Como ya vimos, él posteriormente establecería precios oficiales, al mismo nivel que los anteriores o ligeramente más altos. A los corregidores de las zonas circundantes se les pidió que animaran a los indios a que trabajaran «voluntariamente» en Lima[9].

Los propietarios de las casas cuya planta alta estaba destinada a ser demolida rápidamente protestaron en contra de las reformas de Godin. El 21 de enero de 1747 doña Inés y doña Catalina Ayessa, dos hermanas y monjas, así como doña Isidora de Arandía, viuda de don Diego de Orbea, sostuvieron que su hogar se hallaba en buen estado y que la demolición las empobrecería y obligaría a que los miembros de su familia quedaran en la calle[10]. El fiscal rechazó su petición, pero la Junta de Tribunales les dio ocho días para que presentaran su caso. A fines de enero, docenas de propietarios, muchos de ellos con títulos nobiliarios, se unieron para combatir estas medidas. Así comenzó una prolongada batalla en torno a los esfuerzos del Virrey por ponerle coto a las prerrogativas arquitectónicas de las clases altas. Aunque Manso de Velasco y Godin presentaron las reformas como una cuestión de seguridad pública, las clases altas defendieron tenazmente su derecho a tener sus propias e imponentes casas y fachadas. La elite pensaba no solo que tenía este derecho, sino además la obligación de demostrar su prominencia en la arquitectura así como en su vestimenta pública y otras formas de ostentación.

Salvador Jerónimo de Portalanza representó a la elite en la corte y presentó cuestionamientos sumamente detallados a la prohibición de los altos el 24 de enero, y nuevamente en febrero y mayo, luego de las refutaciones realizadas por el Cabildo[11]. Veinticuatro personas firmaron el documento, pero Portalanza frecuentemente aludía a que su labor comprendía trescientas familias. Entre los firmantes se hallaban la marquesa de Torre Tagle, el conde de Torreblanca y otras matriarcas y patriarcas de las principales familias de Lima[12]. La defensa se concentró inicialmente en cuatro puntos. En primer lugar, Portalanza sostuvo extensamente que muchos de los altos habían sido



[9] AGI, Lima, Leg. 511, 17-18. Las autoridades frecuentemente discutían formas de obligar a los indios a que trabajaran en la ciudad, aunque en este caso no se sentó ninguna política. Véase un ejemplo en Bravo de Lagunas, 1755.

[10] Consúltese Rizo-Patrón, 2000: 145-146, en lo referente a sus intrincadas finanzas.

[11] Pérez-Mallaína Bueno demuestra que don Manuel de Silva y la Banda, un abogado prominente y uno de los litigantes, escribió el texto más largo a partir de mayo (Pérez-Mallaína Bueno, 1998: 80).

[12] AGI, Lima, Leg. 511, f. 65.

fabricados con quincha y que no solamente habían resistido los sismos, sino que además daban estabilidad a todo el edificio. Derribarlos significaría debilitar el inmueble. El abogado presentó varios ejemplos y exigió una «certificación» o inspección del estado de las casas de dos pisos. En segundo lugar, Portalanza cuestionó el derecho del Virrey a declarar inhabitables a «las casas más lujosas de Lima». Citando las *Siete Partidas* medievales, el abogado sostuvo que el Virrey solamente podía hacer esto cuando los terrenos fuesen requeridos para «obras publicas, defensa, ampliación del monasterio, o levantar un edificio magnífico», cuando el propietario había sido encontrado culpable de traición o si se había levantado el edificio en propiedad pública[13]. De este modo, Portalanza y sus asociados cuestionaron vigorosamente la prerrogativa del Virrey para llevar a cabo este plan. Sostenía además que los propietarios debían ser compensados por toda edificación derribada o que no se reconstruyera. Aunque no dio cifras, es claro que buscaba que las reformas resultaran excesivamente costosas para el Rey. Esta no era sino una escaramuza en medio de una lucha más amplia en torno a la implementación de las reformas borbónicas, mediante las cuales el Estado virreinal intentaba disminuir la autonomía de las clases altas. En tercer lugar, los propietarios sostenían tener el derecho, e incluso la obligación, de edificar grandes residencias, y que sus casas seguían el mandato del Rey de mejorar las urbes:

> «las Leyes del Reyno, las comunes y los authores todos conspiran a alentar a los ciudadanos a que hagan obras de magnificencia en los edificios, como que de ellas depende el lustre, esplendor, y decoro de ellas especialmente en las capitales, y metropolitanas concediéndoles el privilegio de que puedan presisar al vecino que tiene casa humilde a que se la venda para estención de la suya sumptuosa»[14].

Esta idea fue desarrollada a través de sucesivas peticiones. En cuarto lugar, Portalanza señaló la falta de espacio para construir dentro de las murallas que rodeaban la ciudad. En un área urbana tan restringida, la destrucción de los altos no solamente privaría a la gente de viviendas, sino que además reduciría el espacio de almacenaje y por ello debilitaría el comercio. Las clases altas defendieron tenazmente su derecho a tener edificios socialmente prestigiosos de dos pisos.

[13] Se refería a la Partida 3, Ley diez, Título 32. Alfonso X, 1974 [1555], vol. 2: 184.

[14] AGI, Lima, Leg. 511, f. 67.




**Figura 15 – Lima colonial con balcones y tapadas**
Fuente: Simón Yanque (Esteban de Terralla y Landa), 1978 [1797]. Ilustración de Ignacio Merino, «Calle de Lima» (París, 1854)

Portalanza terminó con varias declaraciones, señalando la importancia social de los propietarios a los que defendía. Reiteró entonces que una tercera parte de la ciudad —la «más noble y distinguida»— se había visto afectada por el decreto contrario a los altos, «lo que hace que no sea común el anhelo del Pueblo». Aquí, sin embargo, no debía incluirse dentro del «Pueblo» al «bárbaro bulgo sino [únicamente a]l Pueblo racional y este conoce que los altos es lo único que se ha defendido de los temblores». En otras palabras, aunque la mayoría de la población deseara que se derribaran los altos, su insignificancia hacía que no se les tuviera en cuenta. Portalanza distinguió repetidas veces a los propietarios de la masa de la población, contrastando a los generosos españoles y sus elegantes hogares con los pusilánimes indios y sus miserables chozas. Para este momento la defensa de los altos devino en una defensa de la gente racional y decente, cuyos hogares se alzaban por encima de la ciudad, mostrando avances técnicos y un buen gusto, en contra del vulgo, que ignoraba las nociones básicas de la arquitectura y vivía en primitivas monstruosidades. Portalanza cerró su argumentación señalando

que los naufragios no habían significado el fin de la navegación, y que por ende los terremotos no debían tampoco condenar los altos[15].

El Cabildo respondió a comienzos de febrero que Portalanza representaba solamente a trescientas personas y que la mayor parte de la población de la ciudad exigía la demolición de los altos. Los cabildantes señalaron que debido a su temor, la gente no había vuelto a dormir en ellos ni siquiera después de pasados tres meses del sismo. Según el Cabildo, estas personas, que presumiblemente incluían a muchos de los propietarios representados por Portalanza, sabían que dichas estructuras constituían un peligro. A continuación examinaron nuevamente el meollo de los argumentos presentados por el Virrey: que la arquitectura limeña no podía resistir los periódicos terremotos que asolaban la región, y que la destrucción no solamente cobraba muchas vidas y destruía propiedades, sino que además promovía el caos. De no cambiarse los métodos de construcción, la miseria, los saqueos y la confusión que Lima había visto volverían a repetirse. Aquí el redactor de la réplica dejó el nivel acostumbrado de abstracción y literalmente descendió a las calles. Describió entonces las asquerosas viviendas y las incontrolables enfermedades, tan horrorosas que muchos sobrevivientes envidiaban a quienes habían muerto en el terremoto. El autor insistió en que los derechos privados debían ceder ante los públicos. El 23 de febrero el virrey Manso de Velasco finalmente ratificó la prohibición de los altos[16].

Godin —el autor de la respuesta del Cabildo— y Manso no buscaban la igualdad social. Aunque criticaban la vanidad de los propietarios, a la cual consideraban imprudente, no pretendían eliminar las distinciones sociales ni tampoco cuestionaban el derecho de la elite a pretender sobresalir por encima de los demás. En lo que a la planificación urbana se refiere, ambos buscaban asegurar calles más amplias y edificios más bajos; en cuanto a política, buscaban reducir el peso de la elite limeña. El Virrey hizo alusión a una «[v]ana ostentación» en una discusión paralela, que giró en torno a la reconstrucción de la Catedral y el difícil equilibrio existente entre las necesidades de la seguridad y los requisitos arquitectónicos o las expectativas de una ciudad ilustre como Lima. Esto resume su visión de una grandeza arquitectónica limitada y reglamentada por el Estado[17].



[15] AGI, Lima, Leg. 511, f. 67-90.

[16] AGI, Lima, Leg. 511, f. 67-90.

[17] AGI, Lima, Leg. 419.

Portalanza apeló la decisión del Virrey, ganando así algo de tiempo. En abril el Cabildo presentó otra detallada defensa de las reformas y una crítica de los propietarios, concentrándose en los peligros que los altos presentaban incluso cuando habían sido levantados con quincha, y en si los propietarios tenían derecho a construir estructuras peligrosas, sin importar cuán magníficas fueran. Los argumentos técnicos incluyeron aspectos tales como la forma en que la quincha caía, si había aplastado personas en octubre y si se deterioraba con el paso del tiempo. El autor del documento citó la *Recopilación de Indias* de 1681 para demostrar que no era necesario efectuar compensación alguna. Contrarrestó así el argumento presentado por Portalanza, de que la civilización clásica había permitido levantar edificios grandiosos, afirmando que la grandeza duradera de Roma, Venecia, Sicilia y Nápoles se debía al uso de materiales de construcción superiores. El autor tomó a Constantinopla como ejemplo de esplendor e igualitarismo arquitectónico, donde «un ilustre tiene la misma casa que el plebeyo». Sostenía, por último, que la belleza no era aceptable si se daba a costa de estructuras peligrosas, y que «[l]as ciudades se hacen para los ciudadanos, y no las ciudadanos para las ciudades»[18]. En otro documento redactado en esta misma época, en abril de 1747, el Virrey se quejó amargamente de la preferencia que los propietarios tenían por una «bana ostentación de sumptuosa fábrica», por encima de la seguridad de la población[19].

En una réplica brillantemente estructurada, Portalanza y Manuel Silva y la Banda respondieron con más de cien puntos que justificaban la conservación de los altos[20]. Ellos desarrollaron los argumentos presentados en la réplica, desagregándolos en una docena de puntos y presentando muchos ejemplos y citas. Aunque no insistieron tanto en la cuestión de si el Virrey tenía el derecho a declarar inhabitables los altos y prohibirlos, sí desarrollaron con exquisito detenimiento, claridad y estilo sus otras tres afirmaciones claves: que dada la falta de terreno dentro de las murallas y el alto precio de los bienes y mano de obra, no podían darse el lujo de renunciar a la mitad (superior) de sus propiedades; que los altos no ponían en peligro a la ciudad, sino que en realidad hacían que las edificaciones fueran más sólidas; y que sus clientes tenían el



[18] AGI, Lima, Leg. 511.

[19] AGI, Lima, Leg. 984.

[20] Pérez-Mallaína Bueno resalta los méritos retóricos de este documento (Pérez-Mallaína Bueno, 1998).

derecho a alzarse por encima de la ciudad. Esta última justificación, de carácter social, sustentaba los argumentos de índole legal, económica y técnica.

Aún más, Portalanza y Silva y la Banda enfatizaron que la prohibición de los altos no podía llegar en momento más inoportuno, con una economía devastada por la inflación y las carestías, y en una ciudad sin espacio alguno donde expandirse dentro de las murallas. Detallaron entonces el alto coste de los ladrillos, adobes y trabajadores, así como el estado disminuido de las finanzas personales de los propietarios. Sostenían así que incluso de disponerse del dinero, había poco espacio disponible dentro de las murallas de Lima. Las iglesias e instituciones públicas como la Ceca y la Inquisición habían expandido sus instalaciones en plazas y terrenos adyacentes, y la gente continuaba acampando en chozas y carpas improvisadas en tierras de la Iglesia y en las plazas, en tanto que los precios de los inmuebles crecían aceleradamente. Señalaron también que de reconstruir las casas con un solo piso se necesitarían terrenos mucho más grandes, de cuarenta por ochenta varas en lugar de veinte por sesenta. Por estas y otras razones, los propietarios tenían que permanecer donde sus casas estaban o se habían construido originalmente. Los dos solicitantes ofrecieron varias explicaciones de por qué los propietarios no podían simplemente mudarse a los bajos. Ellos sostenían que el alto coste de los materiales de construcción y de los trabajadores, haría que la transición de casas de dos pisos a otras de uno solo resultara excesivamente costosa. Aún más, la pérdida de los altos reduciría dramáticamente las dimensiones de las residencias de la elite. Según ellos no era tan solo cuestión de apretujarse en el primer piso puesto que estos eran ocupados por los sirvientes, los carruajes, las tiendas y propiedades arrendadas. Por lo tanto, en lo que toca al diseño y estatus, las edificaciones de un solo piso no eran apropiadas para el nivel de vida de la elite. No solo habrían tenido que arreglárselas con menos espacio o esforzarse por comprar propiedades adicionales, sino que además tendrían que enfrentar la pérdida de los ingresos que obtenían arrendando parte del primer y segundo piso. En efecto, los propietarios se habían opuesto a la prohibición de los altos sesenta años antes, luego del terremoto de 1687, debido a la amenaza que ello conllevaba de la pérdida de sus rentas (Durán Montero, 1994: 40-41). Al no poder construir en otro lugar o no poder mudarse al primer piso, los propietarios sostenían que necesitaban conservar los altos o reconstruirlos. Ellos invocaron varias veces los horrores que las trescientas familias importantes de Lima tendrían que soportar si se las forzaba a dejar esta ciudad.

Portalanza y Silva y la Banda insistieron además en que los altos eran seguros. Y para reforzar su argumento recordaron que fueron las paredes de los primeros pisos —y no los altos— las que provocaron la muerte de muchas personas. Citaron a continuación el ejemplo de Pablo de Olavide, quien perdió a sus padres y hermana cuando la casa de un piso a la que estaban visitando se derrumbó[21]. Respondieron también a los argumentos que el Cabildo presentara respecto a la durabilidad de la quincha y exigieron una y otra vez una inspección, para así mostrar que los altos levantados con este material habían resistido el terremoto. Asimismo señalaron que el área dentro de las tres o cuatro manzanas de distancia de la Plaza Mayor, donde se alzaban las casas con dos pisos, era el centro de las actividades de reconstrucción, en tanto que las zonas más lejanas, que solamente tenían casas de un piso, se hallaban en ruinas y mayormente abandonadas. Las actividades llevadas a cabo alrededor de la plaza mostraban que los altos habían sobrevivido y que sus propietarios no tenían miedo alguno[22]. Rechazaron también los temores que la gente tenía para con las estructuras de gran altura, a los cuales tildaron repetidas veces de ser «supersticiosos».

Aunque Portalanza y Silva y la Banda demostraron con lujo de detalles y brío la falta de alternativas a las casas con altos, y la seguridad que estas tenían para sus propietarios y otras personas más, jamás se desviaron demasiado del argumento de que las clases altas tenían el derecho —y tal vez incluso la obligación— de alzarse sobre las clases bajas de la ciudad. Repitieron así de diversos modos que las trescientas familias a las cuales representaban no eran de la «bulgar clase» sino más bien «de las primeras de la ciudad». En un momento determinado, ambos ridiculizaron la idea de que Lima debía ser reconstruida con «ranchos de pajas», reduciéndose así «a aldea de bárbaros indios la capital del Reino del Perú» en lugar de «vivir en cassas magnificas». Indicaron también que las casas de baja altura y pequeñas habitaciones fomentaban las enfermedades. Así como Godin pensaba que las calles anchas facilitaban la circulación, así también Portalanza y Silva y la Banda subrayaban la necesidad de construir las viviendas por encima de las calles insalubres, húmedas y atestadas. Por ello sugirieron que todas las casas



[21] La familia Olavide perdió su tienda y muchas inversiones. Pablo de Olavide escribió una novela corta en torno al desastre, titulada *Teresa o el terremoto de Lima* (Olavide, 1987: 193-216).

[22] No se ocuparon de los argumentos contrarios, tales como la riqueza de los propietarios en estas zonas, o de la preferencia que el Estado virreinal tenía por esta zona central.

debían tener altos sin preocuparse por cómo haría la mayoría de la población de la ciudad para evitar los peligros de vivir en edificaciones de baja altura. Para hacer frente al argumento presentado por el Cabildo y Godin a favor de viviendas más consistentes o armoniosas, Portalanza y Silva y la Banda evocaron la grandeza de la arquitectura clásica y su uso de materiales pesados, así como su celebración de las jerarquías sociales.

Los propietarios dejaron en claro la preocupación que les causaba la idea de perder un indicador clave de su respetabilidad. Las casas de dos pisos, así como las pesadas fachadas y elaborados enrejados que las caracterizaban, distinguían a sus residencias de las de las clases media y baja. La respuesta del mismo Cabildo había subrayado que incluso las casas que costaban más de 100 000 pesos «no han sido hasta aquí de otra solidez que una pared de adobes». En otras palabras, detrás de una intrincada fachada, las casas de la elite y del pueblo eran esencialmente iguales[23]. Los propietarios subrayaron así la necesidad de distinguir sus casas con frontis elaborados y altos. Ellos no intentaron esconder este interés, sino que más bien alabaron la edificación de casas más altas como un derecho, que les distinguía de las clases inferiores.

El argumento presentado por los propietarios giraba en última instancia en torno a su derecho a tener edificios altos, y los beneficios sociales que estas estructuras le deparaban a una ciudad como Lima:

> «La grandeza de la ciudad y lo magnifico de sus edificios[:] este es el verdadero bien común que abrasa a todos».

Ellos se escudaban en la noción renacentista de que la nobleza o la grandeza de una ciudad dependían del esplendor de sus edificios. Richard Kagan resume estas ideas y su deuda con León Battista Alberti:

> «Tal como Alberti lo entendía, la *civitas* residía en la arquitectura: una iglesia monumental, una plaza espaciosa, un palacio suntuoso, un imponente muro perimétrico, hasta el tejido físico de la ciudad, especialmente uno que estuviese organizado en conformidad con un plan ordenado y simétrico del tipo que él, junto con otros teóricos arquitectónicos renacentistas, consideraba era el epítome del diseño urbano» (Kagan, 1990: 21)[24].

[23] AGI, Lima, Leg. 511, f. 92.

[24] Véase también Goldthwaite, 1980: 69-83; y para Lima, Wuffarden, 2000b: 59-75.

Portalanza y Silva y la Banda sostuvieron que la reconstrucción de las casas con altos (y presumiblemente de sus ornamentadas fachadas y balcones) beneficiaba no solo a los propietarios sino a la ciudad de Lima en su conjunto, que en tanto capital virreinal necesitaba contar con una arquitectura distinguida. Ellos no eran dos personajes egocéntricos que anteponían su comodidad y finanzas a la seguridad de la ciudad, sino más bien ciudadanos importantes que buscaban resucitar la magnificencia y la gloria de Lima.

La petición presentada por Portalanza y Silva y la Banda refutaba algunos puntos específicos señalados por el Cabildo. Por ejemplo, ridiculizaron el uso de Constantinopla como modelo, anotando que tenía costumbres, leyes y una religión diferentes e inferiores a las de España y el Perú. En su exposición rechazaron el argumento de que su reclamo solo representaba a una pequeña minoría, puesto que los edificios de la Iglesia (conventos, cofradías y congregaciones) y de los hospitales también necesitaban tener más de un solo piso. Sin embargo, no insistieron mucho en esto, subrayando más bien su pequeño número pero su posición privilegiada, así como el valor o los beneficios que los edificios grandiosos le traerían a la devastada ciudad.

Los propietarios claramente pensaban que el Virrey y su asesor francés estaban interfiriendo demasiado en la reconstrucción. No creían que el Virrey o el Cabildo debían tener carta blanca en el rediseño de la ciudad. En esta controversia las clases altas manifestaron su oposición a las políticas vigorosas e intervencionistas del Estado borbónico. Hicieron pública su oposición en los tribunales, donde hicieron una profunda crítica al proyecto, al mismo tiempo que ganaban tiempo llevando el caso al sistema judicial. Sus preocupaciones económicas, sociales y políticas se articularon en una defensa cerrada de las prerrogativas de las clases altas. Lo que resulta visible aquí es una de las primeras de muchas escaramuzas libradas entre la elite peruana y el Estado virreinal, en torno a la implementación del proyecto absolutista de los Borbón.

El virrey Manso de Velasco y los miembros del Cabildo finalmente cedieron, luego de soportar meses de presiones. Los integrantes de esta institución provenían de las mejores familias de Lima y muchos de ellos, que sin duda tenían casas con altos, indudablemente simpatizaban con los propietarios. La decisión asimismo probablemente reflejaba los impresionantes argumentos técnicos que estos últimos habían presentado. Su insistencia en que los altos habían resistido el sismo, lo que podía verificarse a poca distancia de la Plaza Mayor, parecía ser convincente. En noviembre de 1747 Manso ordenó una

inspección casa por casa, para examinar cuáles de los altos podrían salvarse. Dio entonces instrucciones para que todos los que hubiesen sido levantados con adobes debían ser derribados, mientras que aquellos que fueron construidos con quincha y que parecían ser resistentes podían salvarse. Los inspectores pidieron que muchas paredes altas y arcos fuesen derribados, o al menos que se les redujera la altura, pero rara vez condenaron los altos[25]. En su memoria, el Conde de Superunda justificó el haber retrocedido en su política admitiendo la carencia de solares sobre los cuales levantar nuevas casas en la ciudad, así como el hecho de que las casas de adobe con altos y marcos de madera habían sobrevivido al terremoto (Superunda, 1983: 264-265). Sin embargo, en una carta de 1748 Manso de Velasco reconoció con clara amargura la «mucha eficacia» de la disputa legal llevada a cabo contra las reformas[26]. Los propietarios habían logrado defender sus altos de las reformas de Godin.

## 2. Conclusión: sobre las olas

Manso de Velasco tuvo éxito en la reconstrucción de Lima. El caos y el desorden en los días, semanas y meses que siguieron al sismo que tanto atemorizó a la población de Lima así como la dispersión de la población y la ola delictiva no duraron mucho. En su memoria, el Virrey se jactó de que el orden ya había sido reestablecido para cuando se celebraron las pompas fúnebres del rey Felipe V, retrasadas en Lima hasta el 7 de agosto de 1747. Manso de Velasco admitía que «[l]a gente pobre» se había resistido a abandonar su improvisado alojamiento en las plazas y lugares públicos donde se había refugiado, pero mantenerles allí habría significado «dejar la capital del reino en gran desorden, fealdad e incomodidad, y ocupando el terreno que siempre se destinó al desahogo y hermosura». El Virrey esperó hasta que las casas fueran reconstruidas en el centro de la ciudad, luego de lo cual animó a los menos pudientes a que arrendaran habitaciones y tiendas a un precio bajo. A algunos les permitió permanecer en Acho, Cocharcas y otras zonas periféricas, puesto que el bajo monto de la renta que pagaban les beneficiaba a ellos y a los propietarios de los terrenos. En definitiva, su plan de reconstruir desde el interior había funcionado (Superunda, 1983: 265-

[25] AGI, Lima, Leg. 511, ff. 205-220.

[26] AGI, Lima, Leg. 511, carta del 20 de junio de 1748.

266). En una década, muchos de los principales edificios de la ciudad habían sido reconstruidos, al menos lo bastante como para que fueran habitables, y el ordenamiento espacial de Lima había sobrevivido[27]. A comienzos de 1747 comenzaron las obras en la nueva fortaleza del Real Felipe, así como en Bellavista, un nuevo pueblo tierra adentro en el Callao. Aunque el plan inicial de dejar deshabitada la zona destruida jamás funcionó —la población volvió a construir en zonas cercanas a la playa—, el Real Felipe, con su precisa planta pentagonal e impresionantes murallas y cañones, consolidó de modo altamente simbólico la defensa del virreinato, en tanto que Bellavista atrajo una creciente población (De la Barra, 1968; Arrús, 1914: pássim; Rodríguez Casado & Pérez Embid, 1949: 108-126).

La inauguración del hospital para leprosos de San Lázaro en 1758 promovió una celebración poética de los esfuerzos realizados por Manso de Velasco. El sacerdote jesuita Juan Sánchez alabó la «generosa Piedad» del Virrey, a quien consideraba la fuerza mágica, el arquitecto y el diseñador del resurgimiento limeño. Alabó también al nuevo pueblo de Bellavista por «burla[rse] pronta, y denodadamente [de] los insultos del Mar». En cuanto a la Ceca, que había sido reconstruida en estilo neoclásico, Sánchez se preguntaba:

> «[¿]no es el aplauso de ciudadanos y estrangeros, en donde la fortaleza, la hermosura, el arte, la magestad, el orden, y el ingenio, se han disputado el triumpho?».

Luego de alabar la Catedral y Palacio, el autor ensalzó el «genio militar, [la] providencia civil, prudencia gubernativa, vigilancia política, rectitud, fidelidad, cuydado del erario, zelo de la religión, [y] christiana piedad» del Virrey[28]. Manso de Velasco había recibido honores aún mayores una década antes. En reconocimiento a sus esfuerzos reconstructores, en 1748 se le otorgó el título de Conde de Superunda.

La reconstrucción cambió la arquitectura de Lima y aceleró la transición del barroco al neoclásico. La catástrofe destruyó muchos edificios churriguerescos clásicos, y los reformadores urbanos les inflingieron más daños en las décadas siguientes. Altares, fachadas y edificios fueron demolidos y reemplazados a



[27] Susy Sánchez presenta una lista que data de 1749 (la Ceca) a 1791 (el templo del Sagrario) (Sánchez Rodríguez, 2001: 332-334).

[28] Sánchez, *Sermón que en la misa de acción de gracias por la reedificación*. Véase en Anónimo, 1760, la retórica elogiosa para con el rey Fernando y sus esfuerzos por reconstruir la catedral.

menudo con estructuras neoclásicas. En las casas de particulares sobresalía el mayor uso dado a los techos planos, así como a la quincha y el adobe. Paradójicamente, en su intento por crear una capital virreinal que reflejara el poder cada vez más centralizado sobre las colonias, los Borbón dependieron de técnicas constructivas heredadas de las sociedades prehispánicas. Unos arcos y fachadas menos elaborados, cuando los había, decoraban ahora los nuevos o reconstruidos templos y viviendas de sus distinguidos residentes. El estilo francés se fue haciendo cada vez más popular. Aunque Godin y Superunda cedieron en su lucha con las clases altas y sus edificios más altos, después de 1746 las paredes más bajas y en general edificaciones de menor altura se fueron haciendo cada vez más populares. No solamente cambiaron el estilo y las técnicas, sino también el tipo de edificación. En el mundo secular de finales del siglo XVIII, las nuevas construcciones giraban en torno a obras cívicas antes que eclesiásticas. Para fines del siglo aquellas incluían un teatro, un coliseo, un coso, un asilo para pobres y un jardín botánico[29]. La secularización y el afrancesamiento se dieron incluso dentro de las casas, puesto que algunos de los propietarios convirtieron los oratorios en salones (Velarde, 1946: 106-107).

Pero la reconstrucción no había triunfado del todo, tal como lo indicarían las relaciones oficiales y las celebraciones subsiguientes. De un lado, los diversos proyectos se habían retrasado por problemas financieros, pugnas personales y diversos conflictos. El caso de la Catedral ejemplifica lo anterior. Aunque la idóneamente nombrada *Pompa funeral* del rey Fernando VI, de 1760, sostenía que al monarca le había «bast[ado] el informe de su ruina [*i.e.* de Lima] con el terremoto del año de quarenta y seis para que compadecido del estrago, y deseoso de promover la Gloria de Dios, mandasse reparar el templo a expensas de su Liberalidad», lo cierto es que las partes involucradas se quejaban de la falta de respaldo financiero (Anónimo, 1760: 58). Los problemas en la reconstrucción de la Catedral se incrementaron cuando

[29] En realidad el sismo hizo que las casas parecieran ser aún más bajas puesto que gran parte del desmonte permaneció en las calles, elevándolas ligeramente y haciendo que las edificaciones parecieran hundidas (Harth-Terré & Márquez Abanto, 1962: 187). Para los cambios arquitectónicos véase Ramón, 1999a: 318; Basadre, 1980: 101-105; Günther Doering y Lohmann Villena, 1992: 133-139. Para una descripción, en particular de las fachadas más simples, véase Von Tschudi, 1966: 80-92. A finales de la década de 1770, Hipólito Ruiz escribió: «y asi las casas hoy son baxas, a excepción de algunas cuyos dueños, olvidados de lo que hacen los temblores, las han fabricada altas» (Ruiz, 1952: 16).

José Barroeta y Ángel, hermano del arzobispo, se convirtió en director del proyecto, y Pedro Bravo de Rivero asumió el cargo de juez. El arzobispo Barroeta y Bravo de Rivero eran enemigos acérrimos y las discusiones no se hicieron esperar. Los desacuerdos surgieron en torno a cuán altas podían ser las torres, las finanzas, la *mita* indígena y los plazos. El arzobispo presentó numerosas quejas, entre ellas una que sostenía que una pintura del escudo de las armas reales (de Madrid) había sido colocada de manera inadecuada encima de su silla. Miembros del Cabildo Catedralicio, a su vez acérrimos enemigos de Barroeta, sostuvieron que esta ya se encontraba allí, pero como una escultura de mayor tamaño. Finalmente, la pintura fue conservada[30].

Es evidente que las demoras y los desacuerdos forman parte de todo proyecto, y en la Lima del XVIII muchas de sus autoridades, por no decir la mayoría de ellas, participaron de enconadas luchas en torno a los espacios y el protocolo. El arzobispo Barroeta era particularmente obsesivo e inundó Madrid con quejas contra el Virrey, sus asesores, el Cabildo Catedralicio y otras personas más. Sin embargo, mi análisis demuestra que además de estas luchas, a menudo minimizadas en las relaciones oficiales, el Virrey tuvo que hacer frente a una enorme oposición a sus planes. Las clases altas le enfrentaron en los tribunales, defendiendo su prerrogativa a alzarse por encima de la mayoría. La elite se opuso a todo intento por debilitar su predominio social, en una disputa que abarcó desde la arquitectura hasta leyes que estipulaban qué prendas podían vestir. Esto solo anticipó los problemas que los Borbón tendrían que enfrentar al reformar la administración de sus colonias americanas.

La observación de William Bieck, según la cual los «monarcas [absolutistas] franceses tuvieron que hacer las paces con una sociedad preexistente, en la cual habían intervenido cada vez más pero jamás llegaron a conquistar del todo», nos brinda una perspectiva interesante respecto a la Lima del siglo XVIII (Biek, 1994: 71). La elite limeña no era una aristocracia sólidamente arraigada y con derechos especiales, no obstante lo cual resultó ser una vigorosa opositora de las reformas del Virrey. Ella tenía un enorme poder social y económico en el Perú e indudablemente cabildeó activamente contra las reformas, pero esto ha quedado oculto en el registro histórico. En cambio sus esfuerzos legales son bastante visibles y gracias a ellos lograron impedir, en los tribunales, que se implementara el plan de Godin. Aunque el Virrey sostuvo haber triunfado, una evaluación más correcta interpretaría el conflicto como un empate o un



30 AGI, Lima, Leg. 419 y 420.

entrampamiento. Parte de la elite limeña apoyaba las medidas —no obstante lo cual no debemos exagerar su unidad— pero otro grupo considerable y poderoso las combatió. Este último grupo apoyó otras medidas tomadas por Superunda y virreyes posteriores, y conformó el principal apoyo local de los Borbón. Aun así, la elite limeña demostró ser sumamente capaz de cuestionar aquellas reformas que no le gustaban.

La lucha legal no fue la única controversia en torno a los esfuerzos realizados por el virrey Manso de Velasco, y ni siquiera fue la más importante. Los propietarios asediaron al Estado colonial afirmando que los daños o la destrucción sufrida por sus propiedades hacían que les resultara imposible pagar los intereses de los censos contraídos con la Iglesia. Esta, a su vez, sostenía que sus diversos miembros habían perdido una cantidad considerable de sus propiedades y necesitaban desesperadamente fondos para reconstruir templos y conventos, y asistir a los necesitados. Manso de Velasco diseñó un delicado compromiso que no satisfizo ni a prestatarios ni a prestamistas. Curiosamente, en estos juicios los propietarios, que en la discusión en torno a los altos habían subrayado la estabilidad de las casas, pasaron ahora a enfatizar y probablemente exagerar sus pérdidas. La Iglesia, por su parte, sostenía que la devastación era mucho menor de lo inicialmente pensado. Al reconstruir Lima, el Conde de Superunda se encontró en medio de una lucha entre la Iglesia y los propietarios, un enfrentamiento que se complicó debido a que todas las familias de la elite tenían miembros en la Iglesia, en tanto que otros tenían cargos en la Audiencia. Pero Superunda no fue un desafortunado administrador cogido entre dos poderes. Al igual que en su disputa con los propietarios de la elite, él también tenía un proyecto en mente, que consistía en utilizar el terremoto para debilitar la presencia de la Iglesia o, lo que es más probable, mejorar su ordenamiento interno. El conflicto entre Iglesia y Estado anunció un entrampamiento duradero.

# Capítulo 6
# Frailes licenciosos, monjas errabundas y censos enredados

> El convento es la institución que representa y encarna el espíritu colonial. Esto, verdadero en todas las posesiones españolas del continente americano, lo es mucho más en el Perú, y especialmente en Lima. El alma de nuestra ciudad es un alma conventual. Todavía vive, aunque oculta y olvidada.
>
> José de la Riva-Agüero, 1952: 213

El terremoto y el tsunami despertaron las tensiones entre la Iglesia y las autoridades virreinales, lo que promovió una serie de discusiones y el reposicionamiento del papel de la Iglesia en el Perú colonial. La tragedia afectó severamente templos, conventos y propiedades rurales y urbanas de la Iglesia, en/o alrededor de Lima, destruyendo algunos y dañando a la mayoría. El desastre quebró además la elaborada red crediticia que fluía hacia y desde los propietarios a través de la Iglesia, y de los conventos en particular. Como ya señalamos, el análisis de los registros notariales indica

que los conventos poseían el 38 % de las propiedades urbanas. Si a esto le sumamos otros ámbitos eclesiásticos, como hospitales, capellanías, cofradías y colegios, entonces la cifra se aproxima al 75 %. El flujo antes confiable de ingresos procedente de diversas fuentes fue disminuyendo, a medida que las personas sostenían no tener ya ni la propiedad, los fondos o la obligación moral de pagar. La destrucción de la propiedad y la contracción del ingreso llegaron al mismo tiempo en que la demanda de los servicios que la Iglesia prestaba se elevó considerablemente, como ayudar a los indigentes, cuidar de los moribundos y atender a los muertos. El Virrey y los tribunales tuvieron que hacer frente a esta crisis financiera. Y es que la disputa no solo llegó rápidamente a estos últimos, sino que además la importancia económica de la Iglesia hizo que la cuestión del crédito resultara de fundamental importancia para el financiamiento de la reconstrucción de Lima.

La crisis, sin embargo, iba más allá de las graves pérdidas de inmuebles y crediticias. La visión que el virrey Manso de Velasco tenía de una Lima reconstruida coincidía con los esfuerzos secularizadores de España, que avizoraba un papel mucho menor para la Iglesia, bajo la supervisión de la Corona. Los reformadores vieron en el terremoto una oportunidad para recortar la presencia eclesiástica en Lima y en el virreinato, y sobre todo para retirar a las órdenes mendicantes de la vida pública de la ciudad y de las doctrinas de indios, devolviéndoles así a una existencia monástica y a las misiones. En coordinación con el marqués de Ensenada y la corte en Madrid, el Virrey tomó diversas medidas, por lo general moderadas, para debilitar la presencia de la Iglesia. Las órdenes mendicantes contraatacaron sosteniendo que la Iglesia había quedado devastada por el sismo y que sus obras pías y presencia moral eran más necesarias que nunca. El arzobispo de Lima, representante del brazo secular de la Iglesia, también se erizó con los intentos efectuados por el Virrey. Al igual que las reformas arquitectónicas que pusieron la mira en las clases altas, las medidas que buscaban reducir la presencia física y el predominio financiero de la Iglesia desataron una controversia duradera. Estos planes también resaltaron los temores de los diversos grupos, así como sus visiones de una Lima reconstruida.

Las discusiones en torno al papel de la Iglesia luego del sismo no quedaron limitadas a estas cuestiones financieras y administrativas. Ellas más bien giraron a menudo en torno al estado moral de la Iglesia, y de las órdenes en particular. A partir de las críticas y escándalos de comienzos del siglo e incluso antes, muchos partidarios de la reforma enfatizaron las costumbres

disipadas de los sacerdotes, la decadencia de los atiborrados conventos limeños y la codicia de las autoridades arquidiocesanas. Ellos presentaron sus propuestas como soluciones al cuestionable estado de la Iglesia mediante la rectificación del comportamiento de alguno de sus miembros, lo que se lograría devolviéndoles a la vida conventual y retirándoles de las muchas tentaciones del mundo secular. Esta no era una simple batalla con dos bandos opuestos, pues muchas de las críticas más sorprendentes de la Iglesia provenían de sus propios integrantes. Tanto el clero secular como el regular suministraron municiones a los reformadores al detallar los extensos excesos y la relajación, dos términos claves en la polémica. Muchos miembros de la Iglesia coincidían en la interpretación del sismo como una severa señal de la ira de Dios hacia las costumbres inmorales de la ciudad, lo que incluía a las de las comunidades religiosas. Las discusiones en torno a qué hacer con la Iglesia unieron las cuestiones de propiedad y financieras, con las creencias acerca de las causas del desastre y la decadencia moral de la ciudad.

## 1. La Ciudad de los Reyes (y de los obispos, sacerdotes, monjas, doncellas y de los piadosos)

La Iglesia católica tenía una presencia monumental y ubicua en la Lima del siglo XVIII. Para el momento del terremoto, la ciudad tenía veintiséis conventos para varones y catorce para mujeres, y aproximadamente diez beaterios, esto es, otra forma de comunidad religiosa femenina. En 1700, una quinta parte de la población femenina de la ciudad vivía en conventos: sus habitantes incluían monjas, diversos tipos de mujeres que no habían hecho los votos religiosos, y una considerable población de sirvientas que atendían a estos dos grupos (Van Deusen, 2001: 126 y 176-177; Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 315)[1]. Las órdenes religiosas, y en particular las de San Juan de Dios y los Betlemitas, administraban varios de los diez hospitales de la ciudad. El clero secular estaba a cargo de las siete parroquias de la urbe, excepción hecha del Cercado, el barrio indígena, que había sido entregado a los jesuitas. De este modo los templos conformaban la espina dorsal de Lima, algo de lo que dan fe todos los planos de la época.



[1] Véase también AGI, Lima, Leg. 984. Bernard Lavallé calcula un porcentaje similar de mujeres europeas en la ciudad en el mismo año: 820 de 4 359 españolas. Citado en Margarita Suárez, 1993: 165.

En el siglo XVIII era casi imposible caminar más de dos cuadras en Lima (dejando de lado al Cercado) sin toparse con alguna iglesia, convento o beaterio. Las direcciones eran casi invariablemente dadas en función de la cercanía a un edificio religioso, incluso después de haberse colocado letreros en cada manzana e implementarse un sistema de numeración más racional en el decenio de 1780[2]. Los registros notariales de la época usualmente designaban ubicaciones con expresiones tales como «detrás de San Francisco», o «a una cuadra de Santa Clara».

Dentro de las murallas de la ciudad también habían ermitas o pequeñas capillas. En San Lázaro la gente veneraba la Santa Cruz del Baratillo, una gran cruz levantada en el mercado del mismo nombre, en tanto que el barrio de Malambo tenía la capilla de Nuestra Señora del Socorro hasta que esta fue destruida por el sismo. El terremoto también arruinó una pequeña capilla en Cocharcas, en el barrio indígena del Cercado. La presencia de la Iglesia no disminuía afuera de las murallas de la ciudad. Las ermitas decoraban el Cerro San Cristóbal, al noreste de la ciudad, y los cerros de Amancaes al norte, en tanto que dos casas religiosas —las hospederías de Montserrat y San Francisco de Paula— prestaban auxilios en el camino que llevaba de Lima al Callao (Bernales Ballesteros, 1972a: 219-224 y 298-299).

La Iglesia también dominaba el paisaje auditivo y temporal de Lima. Las campanas tañían constantemente, llamando a la gente a misa, anunciando una fiesta o funeral importante, marcando la cercanía del Virrey, o advirtiendo de un incendio, piratas o un terremoto (Gálvez, 1921: 30-47). Para designar una fecha era más usual que se empleara la fiesta de un santo que el día y mes seculares. Los miembros de la comunidad religiosa tomaban parte en todos los rituales y ritos de pasaje claves de la vida —nacimiento, bautismo, primera comunión, matrimonio y muerte—, y eran los principales proveedores de servicios sociales tales como educación, salud y caridad. También figuraban prominentemente en rituales cívicos como las procesiones que marcaban el arribo de un nuevo Virrey, o un nacimiento o muerte en la familia real española.

La gran población religiosa de Lima, sus elaboradas y omnipresentes iglesias, conventos y capillas, y su exuberante devoción pública corporal definían la esencia barroca de la ciudad. Las frecuentes procesiones religiosas —el historiador chileno Benjamín Vicuña Mackenna mencionó la doble niebla





[2] Para este proceso véase Ramón Joffré, 1999b: 92-100.

limeña, la infame neblina de la garúa y la nube de incienso que se alzaba encima de la ciudad— y las ornadas fachadas como las de la iglesia de La Merced encarnaban la espiritualidad de la urbe (Vicuña Mackenna, 1935: 255). Cuando los reformadores dieciochescos intentaron contener la naturaleza autónoma, polisémica y heterogénea del barroco, la Iglesia pasó a ser un campo de batalla central y que presentaba múltiples frentes.

## 2. Domando la Iglesia

Después del terremoto, los reformadores buscaron detener la creación de nuevos conventos, vigilar el comportamiento de sacerdotes indisciplinados (sobre todo los regulares), devolver las monjas a los conventos (y cerrar las puertas firmemente), reforzar la primacía del Estado virreinal sobre las autoridades eclesiásticas y disciplinar a las clases bajas. Hasta estas reformas moderadas resultaban ser un desafío considerable, dada la omnipresencia de la Iglesia y los severos problemas financieros del Virreinato.

La motivación para estos cambios provino de diversos frentes. Podremos entender mejor la secularización, uno de los principales puntales de la Ilustración, moviéndonos entre la Europa protestante, la España borbónica, el palacio virreinal y la vecina Catedral, las calles de Lima y las parroquias y misiones del Perú. Las corrientes seculares o anticlericales más radicales de la Ilustración no florecieron en España. Mientras que los intelectuales de otras partes de Europa cuestionaban la existencia de los espíritus y la magia, y en algunos casos la importancia de la religión así como el predominio de la Iglesia o iglesias, los intelectuales vanguardistas españoles en general buscaban desplazar el escolasticismo sin cuestionar a la Iglesia católica[3]. Los mismos Borbón eran profundamente religiosos y concebían a España como un reino firmemente católico, no obstante el respaldo que el papa Clemente XI prestara a los Habsburgo en 1709, en medio de la Guerra de Sucesión Española. Sin embargo, los Borbón promovieron una activa campaña regalista que buscaba crear una «Iglesia nacional», que dependiera no del Vaticano sino de Madrid. Ellos subrayaban la reforma o «mejora» de la misma Iglesia limitando su tamaño, controlando sus propiedades y canalizando sus esfuerzos para que contribuyera al proyecto absolutista y al mejoramiento del país, lo que

[3] Israel, 2001, especialmente caps. 21 y 28, donde se enfatiza la obra de Feijoó; Thomas, 1997.

algunos han considerado como la creación de un clero «ilustrado». La Corona asimismo puso la mira sobre las prácticas religiosas barrocas, en particular las costumbres de las clases bajas, fomentando más bien una religiosidad más austera y homogénea[4]. A lo largo del siglo XVIII, los Borbón enfatizaron sus derechos sobre la Iglesia y buscaron reformarla, para así darle buen uso en la remodelación de España.

En América la Corona ya contaba con el real patronato, que le otorgaba el control sobre las finanzas y el personal eclesiástico, razón por la cual no tuvo que enfrentarse por este motivo con el papado. En lugar de ello promovió reformas tales como la limitación del fuero eclesiástico en 1716, y una serie de decretos (promulgados en 1703, 1708, 1727, 1731 y 1739) que establecieron un número mínimo de miembros en los conventos, medidas estas que incrementaron el poder del Rey y debilitaron la autonomía de las órdenes[5]. Aunque estas reformas palidecían al lado de las que fueron aplicadas en la misma España, por no decir en otras partes de Europa, lo cierto es que el lugar que la Iglesia ocupaba en América estaba cambiando. Los Borbón buscaron esclarecer las ambivalentes divisiones de poder características de los Habsburgo, colocando a la Iglesia y la religión firmemente bajo el mandato cada vez más centralizador de la corona (Taylor, 1996)[6].

Las reformas aplicadas en Lima a mediados de siglo encarnaban el regalismo borbónico, en particular su preocupación por la autonomía y la naturaleza díscola de las órdenes mendicantes. También llamaron la atención —e incorporaron a la discusión pública— sobre décadas de informes escandalosos y profundos recelos en torno a la conducta de las comunidades religiosas. Muchas de las reformas post sísmicas pusieron la mira en estos comportamientos. Pero más allá de las versiones sensacionalistas de sacerdotes y monjas descarriados, lo que sobresale en dichos informes es cuán entrelazados se hallaban los problemas administrativos de un excesivo número de eclesiásticos y las dificultades financieras, con las denuncias morales. Para muchos, los excesos y la pobreza promovían la relajación moral, lo que agravaba aún más los problemas. En efecto, no resulta fácil separar el número excesivo, los problemas económicos y la inmoralidad, ni tampoco dividirlos



[4] Roberto Fernández esboza una «triple operación» en Fernández, 1993: 232-328; Brading, 1987: 116; Acosta Rodríguez, 2000; Herr, 1958.

[5] Pearce (1998), tiene una lista y un resumen, pp.185-188; Acosta, 2000.

[6] Para la segunda mitad del siglo consúltese Brading, 1991: caps. 21 y 22.

en causa y efecto; en el lenguaje de denuncia de la época, ellos se mezclaban en un único llamado al cambio. Estas denuncias, que pedían imponer control sobre la presencia y el comportamiento de las comunidades religiosas por su propio bien, apuntalaron las políticas regalistas en España y en América.

Sin embargo, sería incorrecto hacer esto a un lado al considerarlo un discurso oficial, o como simples alegaciones tendenciosas orquestadas en respaldo de políticas regalistas. Las denuncias, que pasaron a ser un estímulo fundamental de las reformas posteriores al terremoto, a menudo provenían de miembros de la misma Iglesia así como de personas piadosas con poco interés en las políticas seguidas por la Corona o el Virrey, o que no sabían mucho de ellas. Los reportes manifestaban una preocupación profundamente arraigada en torno al estado de la Iglesia y las costumbres pecadoras de Lima, una preocupación que configuró las discusiones de las causas o el significado del sismo mismo. La ira divina era profundamente temida: gran parte de Lima deseaba ansiosamente se corrigiera el comportamiento descarriado de algunos miembros de la Iglesia. Dicho grupo sentía que algo estaba mal y que, de no cambiar las cosas, las consecuencias podían ser apocalípticas.

## 3. Excesos y relajamiento

A finales del siglo XVII, tanto el virrey Palata como el arzobispo alentaron al Rey a restringir el número de conventos de Lima a los cinco más grandes: La Encarnación, La Concepción, Santa Clara, Trinidad y Santa Catalina. Estos cinco grandes conventos (junto con el de las Descalzas, al otro lado del río, en San Lázaro) tenían una masiva presencia física, espiritual y económica en la Lima virreinal, pero no estaban solos. A partir del tardío siglo XVI y durante todo el siglo XVII se levantaron también conventos recoletos, aunque más pequeños. Entre ellos estaban Nuestra Señora de Belén, de la orden mercedaria (1604), la Venturosa Magdalena de los dominicos (1606) y Nuestra Señora de Guadalupe de los franciscanos (1611), que tenían en común no solo una población más pequeña, sino también el mayor ascetismo de sus residentes (Martin, 1983: 204-205; Anónimo, 1999: cap. 6).

Las propuestas hechas por Palata y el arzobispo apoyaban la carta papal de Urbano VIII y varias reales cédulas, que limitaba el número de conventos y clausuraba aquellos que tuvieran menos de ocho monjas. El gran número de estas casas era considerado un impedimento para la «disciplina y observancia regular» (Vargas Ugarte, 1966, vol. 4: 2-3). Estos esfuerzos reaparecieron



**Figura 16 – Inquisición en Lima**
Fuente: *Voyage de Marseille à Lima* (Durret, 1720)

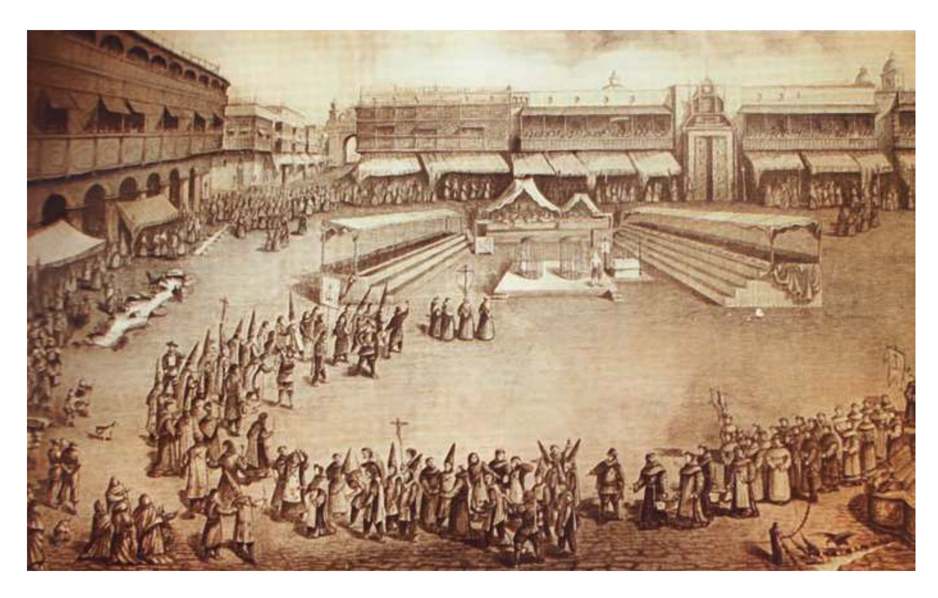


**Figura 17 – Un Auto de Fe en la Plaza Mayor, Lima**
Fuente: Museo de la Inquisición y del Congreso, Lima

periódicamente durante la primera mitad del siglo XVIII y provocaron discusiones en Lima y Madrid después del sismo. Mientras que algunos pedían que se limitara el número de conventos, otros se concentraban en la excesiva cantidad de residentes en los grandes conventos. Ellos sostenían que los más pequeños —los recoletos— encarnaban la austera vida monástica, en tanto que los grandes fomentaban el desorden e incluso el comportamiento escandaloso. En 1700 La Concepción tenía más de mil habitantes: 271 monjas, 47 donadas o criadas que habían hecho los votos y entregado una pequeña dote; 162 seculares (damas, colegialas, bebés), 290 sirvientas y criadas, y 271 esclavos (Martin, 1983: 179; Van Deusen, 2001: 173-174). En una visita oficial en 1725, el arzobispo halló una cifra terriblemente alta de sirvientes de distintas razas: esclavas negras, mulatas, indias y mestizas. El autor del informe señalaba que muchas de las esclavas estaban casadas, lo que significaba que los esposos podían tener la oportunidad de ingresar al convento, y que a otros varones se les permitía con demasiada frecuencia ingresar para llevar presentes o hacer algún recado. El autor también se quejaba del elevado número de mujeres seculares que habían ingresado al mundo de los claustros para escapar de sus esposos. En este y muchos otros casos, la denuncia del número excesivo de personas en los conventos enfatizaba la presencia de sirvientas y mujeres (además de varones) seculares, cuyo número superaba al de las mismas monjas[7].

Unos cuantos años más tarde, en 1729, la elección de abadesa en el convento de La Encarnación provocó un escándalo que traspasó sus muros. Fundado en 1558, razón por la cual a menudo es considerado el primer convento sudamericano (posteriormente sería demolido en la década de 1920 para hacer espacio en la zona noreste de la Plaza San Martín), esta casa agustina tradicionalmente alojaba a las hijas de la elite. En 1700 tenía una población conformada por 817 mujeres: 229 monjas, 28 donadas, 280 sirvientas, 144 esclavas y 135 muchachas laicas o «seglares», que estudiaban allí (Van Deusen, 2001: 173). En 1729 María de las Nieves venció a Rosa de la Cueva en la elección de abadesa. Cueva cuestionó la elección y algunas monjas la apoyaron dejando el convento. Los sacerdotes enviados a sofocar las llamas de la creciente controversia culparon a las sirvientas negras y mulatas, así como a los parientes de las monjas, de maniobrar a favor de su candidata. Las acusaciones, amenazas y choques persistieron hasta mediados del decenio de

[7] AGI, Lima, Leg. 521, f. 1725.

1730, acentuando así la idea de que los conventos estaban superpoblados y que la división entre los mundos conventual y secular estaba siendo erosionada de un modo peligroso[8].

Un escandaloso informe enviado al Papa en 1722 detallaba el comportamiento cuestionable de sacerdotes y monjas, así como las causas institucionales de la decadencia de la Iglesia peruana. Esto hizo que dichas discusiones fuesen llevadas a la escena pública e influyeran así en las políticas de las siguientes décadas. Como Alfredo Moreno Cebrián mostrara en su análisis, dicho informe surgió en medio de una lucha entre virreyes, arzobispos y los pretendientes a ambos cargos. Su autor fue José María Barberí, un sacerdote secular italiano y asesor del virrey Príncipe de Santo Buono (Cármine Nicolás Caraccioli, Virrey entre 1716 y 1720), además de confidente del arzobispo Soloaga (quien ocupó el cargo entre 1714 y 1722), fallecido el año en que esta relación fue redactada. Los tres se enfrentaron a Diego Ladrón de Guevara, ex virrey de Lima (entre 1710 y 1716) y obispo de Quito, y a Diego Morcillo (arzobispo de Lima entre 1723 y 1730 y posteriormente Virrey entre 1720 y 1724). El arzobispo Soloaga escribió indignados informes y llevó a cabo una serie de cambios, furioso como estaba por el aparente favoritismo mostrado por Ladrón de Guevara en el otorgamiento de capellanías y cargos en la Catedral de Lima; los excesos que tenían lugar en los conventos de la ciudad; los abusos cometidos por curas y corregidores, en particular contra los indios; «los vestidos indecentes y profanos» del clero; y los encuentros públicos que los sacerdotes mantenían con las mujeres, y con las tapadas en especial (Moreno Cebrián, 2003: 230-232). La *Relación*, redactada en 1722, desarrollaba todos estos puntos.

El texto sostenía que los sacerdotes regulares ya no estaban concentrados en las lejanas misiones ni en la vida conventual, sino más bien dispersos en las parroquias rurales. Esto perjudicaba el sentido de las misiones, promovía el desarraigo de la vida conventual, intensificaba la explotación de la población indígena rural, y en general desmoralizaba a la Iglesia y por ende al Perú. El autor señalaba que la obra misionera estaba limitada a los franciscanos en la sierra central, en el Cerro de la Sal, y a los jesuitas en Mojos y en Charcas (Alto Perú); las demás órdenes sencillamente habían abandonado sus obligaciones hacia sus fieles. En efecto, las órdenes tenían «cerca de





[8] AGI, Lima, Leg. 555, Expediente sobre alborotos... Para un resumen más detallado consúltese Martin, 1983: 273-279.

mil curatos», muchos de ellos vendidos a terceros. En un argumento que podemos encontrar en prácticamente todas las críticas hechas en ese entonces a las órdenes, Barberí afirmaba que dicho estado de cosas alejaba a los frailes de la obra misionera y promovía desgastantes conflictos por el control de las parroquias. El autor describía el flujo escandaloso de dinero y el cabildeo en pos de cargos, para así ganar el control de las doctrinas, una queja reiterada a lo largo de todo el siglo XVIII. Los reformadores regalistas buscaban eliminar las costosas y conflictivas elecciones, las cuales se creía incrementaban el apetito materialista de los miembros de la Iglesia, a la vez que empoderaban a las autoridades, comisarios y vicarios generales de las órdenes (Moreno Cebrián, 2003: 242)[9]. La *Relación* asimismo denunciaba la explotación de los indios y otros habitantes de las zonas rurales, lo que consideraba nocivo no solo para la gente del campo sino también para los mismos frailes, puesto que su afán materialista los desviaba de su deber. La denuncia se concentró en la necesidad de retirar a los sacerdotes regulares de las doctrinas de indios[10].

El documento también describe las celebraciones de naturaleza mundana efectuadas luego de la elección de una abadesa. Seguían entonces días de fiesta, en que las mulatas ingresaban escandalosamente en el convento y tomaban parte en danzas, obras teatrales y hasta corridas de toros. Entre muchas observaciones escabrosas, el autor menciona la presencia de las concubinas de los sacerdotes y critica el poco usual y «[tan abominable vicio de las] <u>juntas de mugeres con mugeres</u>». En la *Relación* se hace referencia también a la Lima «secular» como descaradamente lasciva y pecadora, anotando además que «la putería no quita Hidalguía». Por ejemplo, mujeres y hombres aparecían en público con sus concubinas. El autor subrayó esta decadencia moral, una imagen repetida en las *Noticias secretas* por los oficiales navales y científicos Jorge Juan y Antonio de Ulloa, así como por otras denuncias hechas a mediados del siglo XVIII de las costumbres pecadoras de Lima, que tenían en común la raíz latina *concupiscence*[11].

En esta misma sección, Barberí describió la colusión de las autoridades, los hacendados y los sacerdotes en la explotación de la población indígena del interior del virreinato. Él sostuvo que las divisiones entre seculares y

[9] Véanse también sus introducciones a las memorias de los virreyes Castelfuerte y Manso de Velasco (Moreno Cebrián, 2000); e «Introducción» a Superunda, 1983.

[10] Relación, AGI, Lima, Leg. 413; también Moreno Cebrián, 2003.

[11] Relación, AGI, Lima, Leg. 413. La Real Academia Española define «concupiscencia» como el «deseo de bienes terrenos y, en especial, apetito desordenado de placeres deshonestos».

eclesiásticos habían colapsado y que necesitaban desesperadamente ser restauradas. Las utilidades de las haciendas y el *putting-out system* (por el cual las autoridades suministraban la lana y los indios se veían forzados a producir textiles) financiaban las escandalosas elecciones en Lima, en tanto que curas y monjas se habían visto seducidos por el comportamiento díscolo de la población limeña, desde los promiscuos miembros de la elite hasta las sensuales mulatas que tuvieron un papel central en las preocupaciones (y fantasías) de género del siglo XVIII. Barberí lamentaba que los

> «[r]eligiosos conventuales andan como bagando por [la] ciudad solos, y de corta hedad, así a pie como a Mula en sillas indesentes y contrarias a su estado por lo costoso de ellas, y muchos con estriberas de Plata entrando públicamente en las casa de meretrices, y pasándose a la puerta de ellas, […] como qualquiera mozo seglar desenfrenado; no omitiendo de efectuarlo [...] a deshoras de la noche, y muchos llevando su concubina delante en la misma Mula a los paseos públicos»[12].

Barberí creía que los primeros pasos a tomar para restablecer las barreras entre los regulares y las tentaciones de la vida cotidiana era retirándolos de las doctrinas de indios, reduciendo el número de conventos en Lima e imponiendo una cantidad mínima y máxima al número de monjas y sacerdotes permitidos.

En otro notable precedente del terremoto de 1746, los informes subrayaron que la decadencia de la Iglesia peruana había desencadenado la ira de Dios. En su introducción, Barberí atribuyó los terremotos de Lima, la esterilidad de la tierra y la epidemia panandina que se había propagado de La Plata al Perú desde 1719, a «la misma gravedad de culpas, desatendidas de superiores y magistrados» (Moreno Cebrián, 2003: 238)[13]. En 1730 el virrey Castelfuerte señaló que las «siniestras operaciones» de los «prelados Generales» y las conductas afines eran «la causa principalísima de que subsistan con tan porfiado tesón las calamidades, atrasos y avversos sucesos de tan experimentados terremotos, con que el cielo castigo continuamente a este afligido reyno». El Virrey pedía así que la «paternal providencia de VM» sea el mas eficaz medio para «[que se] suspenda o suabize el divino enojo de justísimo azote de sus iras»[14].



[12] Relación, AGI, Lima, Leg. 413, f. 11.

[13] Con respecto a la epidemia consúltese Pearce, 2001: 69-104.

[14] AGI, Lima, Leg. 413, documento fechado el 20 de diciembre de 1730, del virrey Castelfuerte a V. M. «La causa pricipalisima de que subsistan con tan porfiado teson las calamidades, atrasos, y

Estos escandalosos informes coincidían con los informes publicados por viajeros europeos sobre los relajados principios morales y el libertinaje público de los limeños. Amédée Frezier, un capitán naval e ingeniero francés que visitó Lima en 1713 (aunque apenas por una semana), ridiculizó la supuesta religiosidad de la ciudad, a la cual consideró una mera ilusión. El visitante francés denunció la contradicción existente entre la fachada de tantos edificios eclesiásticos y la realidad de un comportamiento tan poco piadoso (Frézier, 1717: 231). Y aunque Juan y Ulloa, por su parte, se mostraban más respetuosos para con la sociedad limeña que muchos europeos no españoles, fueron ellos quienes hicieron las descripciones más célebres de los excesos y las costumbres pecadoras de los miembros de la Iglesia (Juan & Ulloa, 1964).

Estas sensacionales descripciones de Lima, examinadas en detalle en los siguientes dos capítulos, reflejan diversas actitudes y preocupaciones. Muestran además anhelos imperiales, un deseo que necesariamente se hallaba enraizado en la crítica furibunda a los españoles y que se hacía eco de las denuncias dieciochescas del lujo, un tema clave en ese entonces entre los intelectuales europeos (Poole, 1997: esp. caps. 2 y 3; Maza, 2003: 53-61; Roche, 2000: esp. caps. 17-19). Al mismo tiempo esta narrativa transmitía los muy bien desarrollados aspectos del coqueteo y la apenas escondida obsesión de los limeños con las concubinas y amantes. El análisis de los debates limeños en torno a la Iglesia indica, sin embargo, que los europeos no fueron los únicos participantes en las discusiones (o denuncias) de la moralidad limeña. Las autoridades locales y otras personas más también se ocuparon de este asunto, preocupadas como estaban ante lo que los europeos decían, pero aún más por las consecuencias que dicho comportamiento podría tener para la ciudad. La población limeña pensaba que algo estaba terriblemente mal y que el terremoto había sido una advertencia. Estas discusiones y temores ayudaron a configurar la reconstrucción de Lima y la reforma de la Iglesia, y en particular la campaña secularizadora[15].

aversos sucesos de tan experimentados terremotos, con que el cielo castiga continuamente a este afligido reyno».

[15] En 1956, el Padre Luis Merino elaboró un contra-argumento para contrarrestar las acusaciones hechas por Juan y Ulloa. Merino enfatizó que el debate en torno a las órdenes databa de finales del siglo XVII y que Juan y Ulloa no tuvieron tanta influencia en las discusiones efectuadas en Madrid (Merino, 1956).

## 4. La secularización

El terremoto se produjo en medio de un renovado debate librado en Madrid, en torno al tamaño y la fuerza de las órdenes regulares en el continente americano. Vimos ya que una serie de reales cédulas, expedidas entre 1703 y 1709, habían fijado un número mínimo de ocho miembros para conventos y monasterios. En julio de 1746 el Rey revocó el permiso dado para que los carmelitas descalzos construyeran tres nuevos conventos en México, y ordenó a los gobernadores que no autorizaran nuevos conventos hasta que el Consejo de Indias les otorgara el permiso correspondiente. En 1749 se dio la primera de una serie de cédulas que requerían que los sacerdotes regulares fueran reemplazados en las parroquias con sacerdotes seculares (Pearce, 1998: 190-196; Taylor, 1996: 15-16, 84; Sánchez Bella, 1990: 121-122). David Brading ha señalado que la Corona fue «impelida a actuar por una fuerte carta [enviada] por el Conde de Superunda, virrey del Perú, quien se quejaba de la cantidad excesiva de monjas en Lima, y criticaba fuertemente el comportamiento a menudo licencioso de los religiosos a cargo de las parroquias rurales» (Brading, 1994: 63). En los meses e incluso años posteriores al terremoto, el Virrey envió a Madrid penosos informes que apuntalaron los esfuerzos realizados por contener a las órdenes. Sin embargo, en el Perú, poner en marcha estas reformas resultó ser algo más difícil.

En diciembre de 1746, el virrey Manso de Velasco envió el primero de varios informes acerca del estado de Lima, subrayando la penosa condición de la comunidad religiosa y las dificultades que esto le presentaba a la reconstrucción. Señaló entonces que los seis conventos más antiguos de la Ciudad de Los Reyes estaban severamente superpoblados, hasta el punto de parecer «mas laberintos, que monasterios, lo que también contribuyó a su mas fácil ruina»[16]. Manso atribuyó al exceso de población el gran número de bajas y los extensos daños sufridos con el terremoto, así como los apuros de las monjas, que se vieron forzadas a buscar refugio fuera de los caídos muros conventuales. El Virrey describió las horrorosas escenas de monjas con la ropa hecha jirones o con una vestimenta improvisada, que iban en busca de miembros de su familia. Señaló, sin embargo, que algo bueno podría salir de todo esto, de fijarse unos severos límites al número de monjas que vivían en cada convento y de poner sus finanzas en orden. Y llegó a manifestar, en



[16] AGI, Lima, Leg. 643, 10 de diciembre de 1746; también Lima, Leg. 984; véase también Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 137.

efecto, que tal vez la divina Providencia había asestado este «tremendo golpe» para mejorar los conventos[17]. En años venideros, Manso de Velasco subrayaría que la sobrepoblación minaba la disciplina conventual e incrementaba la devastación causada por los sismos, argumentos que Madrid luego aceptaría y repetiría. El Virrey vio en los terremotos una oportunidad para fortalecer la distinción entre los espacios sagrados y seculares.

Aunque las denuncias que Manso hacía de la excesiva población de las casas de religión se concentraron en los conventos, también lamentó el exceso de sacerdotes, de regulares en particular, y pidió que esto cambiara. Influyó entonces para reducir el número de dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios, indicando que ellos se habían convertido en «asunto de la detracción de los extrangeros y Españoles que pasan a aquellos Reynos y extrañan las licenciosas libertades con que ellos viven»[18]. Aludía así a las despectivas descripciones mencionadas anteriormente, que franceses y otros europeos, españoles inclusive, hicieran acerca del estado moral de Lima.

En diciembre de 1748 Manso de Velasco desarrolló estas ideas, esbozadas inicialmente en su correspondencia después del sismo. En ella pedía rotundamente que se retirara a los regulares de las doctrinas de indios, lo que para él era la causa central de la decadencia de la religiosidad y del estancamiento económico de todo el virreinato. Como sucediera con sus comentarios sobre los conventos superpoblados, Manso de Velasco repitió aquí argumentos ya muy conocidos a favor de la secularización, proporcionando así munición a los reformadores madrileños. En su comunicación de 1749, el Virrey señaló que el permiso dado a lo largo de los siglos a los regulares para que ingresaran a las doctrinas, era un remedio temporal que había durado demasiado tiempo, y consideraba que esto causaba «daño[s] y perjuicio[s]»[19]. Manso de Velasco describió las fortunas acumuladas por las órdenes y la pobreza de los seculares. Esto promovía la creciente ambición de los regulares, lo que les alejaba de una apropiada vida conventual y desataba escándalos debidos

[17] Una versión casi idéntica de esta carta se halla en AGI, Lima, Leg. 415, 10 de diciembre de 1746 («tremendo golpe»). Para las objeciones que Manso tenía con respecto a los regulares y los conventos grandes consúltese su memoria, Superunda, 1983: 203-210. También es valiosa la introducción efectuada por Alfredo Moreno Cebrián, Superunda, 1983, esp.: 44-49, que es un resumen detallado de muchas de estas cuestiones.

[18] AGI, Leg. 984, f. 65.

[19] AGI, Leg. 643, carta del 18 de diciembre de 1748. Véase también en AGI, Lima, Leg. 1596, una extensa documentación sobre las parroquias de regulares y rurales.

a su ansia por el dinero y la elección de sus autoridades. Superunda también señaló las dificultades existentes para que los regulares volvieran a su vida observante, ya que se habían acostumbrado «a la libertad del siglo»[20].

El Virrey mencionó entonces los problemas que tenían las parroquias y sus humildes integrantes. Él sostenía que los regulares, interesados como estaban únicamente por financiar los conventos urbanos, dejaban las diócesis en bancarrota. Las frecuentes visitas efectuadas por sus prelados, a los cuales se señalaba como los principales responsables, animaban a los sacerdotes a enviar el dinero hacia las ciudades. Los seculares, de otro lado, no tenían estas demandas y por ende se preocupaban más por el bienestar de sus doctrinas. Esto no necesariamente se debía a su bondad: el ascenso de los seculares en la jerarquía dependía de que dejaran su doctrina en buen estado, en lugar de canalizar dinero a los superiores y a las casas de religiosos en Lima[21]. Esta crítica a la injerencia de los regulares en las doctrinas era una pieza central en los esfuerzos secularizadores. El informe de Manso de Velasco sería ampliamente discutido en Madrid.

Tres asesores principales del rey Fernando VI fueron los encargados de promover las reformas. Su confesor Francisco Rávago, un jesuita, pedía la reducción del número de sacerdotes dentro de cada orden, hasta alcanzar un tamaño que permitiera a cada una de ellas mantenerlos con sus propios ingresos. Rávago citó numerosas bulas papales en las «que el Rey en executar esto mismo no haría otra cosa que ayudar, como buen hijo de la Iglesia, a lo que ella misma ordenaba»[22]. Por otro lado, el secretario de Estado José de Carvajal y el Marqués de la Ensenada, dos destacados miembros del círculo íntimo del Rey, urgían la rápida aplicación de una reforma eclesiástica[23]. Ensenada era



[20] AGI, Leg. 643, carta del 18 de diciembre de 1748. En sus memorias reiteró este punto: «... la repugnancia con que se restituyen los que han vivido algún tiempo en libertad» (Superunda, 1983: 199).

[21] AGI, Leg. 643, carta del 18 de diciembre de 1748. En esta carta alude a los escándalos producidos en Quito que involucraron a los franciscanos, la que es una clara referencia a las *Noticias secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa.

[22] Biblioteca del Palacio Real, Madrid (BPR), II/6011036994, Colección Histórica de los documentos de los despachos de Indias, f. 8. Los jesuitas fueron mayormente excluidos de las reformas de la época. Rávago no solo fue un miembro del círculo más estrecho del Rey (y otros miembros también simpatizaban con esta orden), sino que además la preocupación más importante de si las órdenes hacían suficiente dinero como para mantenerse a sí mismas —el argumento central de los jesuitas— les protegió de las críticas. Esto, claro está, cambiaría posteriormente.

[23] Con respecto a Carvajal y Ensenada consúltese Gómez Urdáñez, 1996; Rodríguez Villa, 1878; Fernández, 1993; Pearce, 1998; Brading, 1994; Lynch, 1989: cap. 5.

un regalista incondicional que buscaba extender el patronato real (un acuerdo entre la Iglesia Católica y la Corona, que concedió a esta última extensos poderes sobre los asuntos eclesiásticos en el continente americano). Como mano derecha del Rey, Ensenada subrayaba que la mejora de las finanzas era el medio con el cual apuntalar la posición de España en Europa, la cual se había visto debilitada por la Guerra de la Oreja de Jenkins (1739-1748). Eran múltiples intereses los que convergían en los esfuerzos desplegados para contener a la Iglesia, y específicamente a las órdenes: el temor a su autonomía en América, las luchas libradas con Roma y la búsqueda de mayores ingresos.

En 1748, Ensenada y Carvajal llevaron a los arzobispos de México y Lima —Manuel Rubio y Salinas y Pedro Antonio de Barroeta, respectivamente— a la corte en el Escorial. Los prelados coincidieron en que el número de las órdenes y sus posesiones eran excesivos, y respaldaron el pedido de un cambio. Con este respaldo a mano, Carvajal y Ensenada convencieron al Rey de que creara una junta especial conformada por los dos arzobispos, cuatro miembros del Consejo de Castilla y cinco del Consejo de Indias, para que debatieran las reformas necesarias[24]. Esto evitaría pasar por el Consejo de Indias, el canal normalmente lento y conservador en el cual se implementaban las políticas americanas. La junta sería la encargada de recibir los detallados informes enviados por Manso de Velasco[25].

La junta justificó sus esfuerzos argumentando que las actividades económicas de la Iglesia, y en particular la acumulación de tierras, no solo distorsionaban la economía y dañaban así a los particulares, al Estado y a la monarquía, sino que además hacía que los sacerdotes se alejasen de sus votos. La acumulación de bienes los alejaba de la moderación, la pureza y sus obligaciones espirituales, y los conducía hacia la ostentación y, lo que era peor, al pecado. Esta superposición de economía, política y moral significaba que los tres temas examinados por la junta —la reducción del número de conventos de Lima y Callao, la transferencia de las parroquias rurales de los regulares a los seculares, y la consolidación de los conventos— se encontraban mucho más entrelazados de lo que a primera vista parecería.

La junta se reunió en la casa de Carvajal en las afueras de Madrid, desde el 29 de noviembre de 1748 hasta marzo de 1749. Luego de revisar los

[24] Para una lista de sus integrantes consúltese Sánchez Bella, 1990: 124.

[25] Para una guía detallada de las reformas administrativas, consúltese Margarita Gómez Gómez, 1993. Para una reinterpretación del periodo Borbón, consúltese Pearce, 1998.

antecedentes históricos, examinaron diversas relaciones enviadas por los virreyes. El primer Conde de Revillagigedo, virrey de la Nueva España entre 1745 y 1755, describió la controversia que rodeaba al plan de la ampliación carmelita, indicando que de no ser por el malestar económico generado por las órdenes religiosas, dicho reino sería «el más opulento del Mundo, por sus incomparables riquezas, y dilatadas expansiones». También discutieron el impacto fiscal de la fortaleza económica de las órdenes, citando cartas enviadas desde Lima en la década de 1730, acerca de las dificultades que había para cobrar la alcabala. La junta examinó entonces los sombríos informes que Manso de Velasco enviara acerca del estado de Lima[26]. El Virrey había criticado a los prelados el que aceptaran un número excesivo de novicios, a fin de conseguir sus dotes y una parte en su «acopio de intereses» en las parroquias. Las familias, las pobres en particular, no tenían otra alternativa que ofrecer sus hijos a las órdenes. La junta repitió algunas de las observaciones claves de Manso de Velasco, como el impedimento que los conventos superpoblados presentaban para la vida conventual[27].

La reunión debatió extensamente qué hacer con los conventos de Lima. La discusión divagó en parte porque sus integrantes estaban examinando varias cuestiones a la vez: no solo la reconstrucción de los conventos, sino también la reducción de su población y la necesidad de contar con un mayor orden interno. Se hicieron entonces muchas recomendaciones tocantes a los «nuevos» conventos de Lima y Callao: permitir la reconstrucción únicamente de aquellos que contaran con una licencia legítima, que cada orden dispusiera de una casa por género, prohibir que se reconstruyeran aquellos que hubiesen perdido su patrimonio, y sobre todo que se esperara a recibir más información del Virrey, quien consultaría con el arzobispo Barroeta cuando este arribara a Lima. No se llegó a ningún acuerdo en torno a la controversia sobre si permitir conventos en el nuevo pueblo de Bellavista, creado para reemplazar al puerto del Callao, o la cuestión más general de la consolidación de los conventos y las limitaciones impuestas a su número. La real disposición coincidía vagamente con muchas de las observaciones hechas por la junta y pedía cédulas que siguieran los (contradictorios) informes de Rávago, Carvajal y otros de sus miembros. Se redactó también un sumario, el cual fue vuelto a escribir y que

[26] BPR, Colección Histórica, ff. 1-3 y 9. Algunas de las cartas se hallan tanto en el AGI como en el resumen de la Junta, pero no todas.

[27] BPR, Colección Histórica, f. 12.

pasó por varias manos. Al Virrey y al arzobispo Barroeta se les ordenó que siguieran las directrices de la junta, y en 1751 recibieron numerosas cédulas.

El Virrey recibió instrucciones contradictorias cinco años después de que hiciera sus primeras propuestas. La geografía (la distancia entre Lima y Madrid) y la burocracia conspiraban en contra de sus reformas (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 321). Aún más, las órdenes religiosas combatieron sus propuestas con uñas y dientes. Ellas sostenían tener derecho a reagruparse y a reconstruirse, y que la Ciudad de Los Reyes necesitaba de sus servicios y guía. De este modo los conventos, beaterios y parroquias fueron reconstruidos (salvo contadas excepciones, como la Recoleta de Guía agustina), aunque lentamente y en algunos casos recién en las décadas de 1770 y 1780 (Bernales Ballesteros, 1972a: 295-303). El problema del tamaño de los grandes conventos estuvo en debate durante años. El tema volvió a salir a fines de 1780, cuando se tuvo en cuenta la documentación de la junta para así imponer un número mínimo de religiosos en cada convento y cerrar los más pequeños. Esta disposición fue revocada luego de varios años, en lo que Ismael Sánchez Bella llama «[u]na muestra más de las vacilaciones de los gobernantes de la época en su política eclesiástica» (Sánchez Bella, 1990: 132).

## 5. La separación de las parroquias rurales

La junta advirtió que no había tomado ninguna medida específica en lo que tocaba al número de conventos, puesto que el retiro de los regulares de las doctrinas tenía la precedencia; este sería el eje de sus discusiones. Vimos ya que Superunda les dio una idea del estado de Lima. El Virrey sumó la cuenta de los daños incurridos a lo largo de los siglos al haberse permitido que los regulares ingresaran a las doctrinas: la riqueza acumulada por las órdenes —que alimentaba la codicia, alteraba los estilos de vida y promovía escandalosas elecciones— y la pobreza afín de los sacerdotes seculares y la población rural. Manso de Velasco sumó su voz al difundido cargo de que las órdenes explotaban las doctrinas de indios para subsidiar sus empresas urbanas[28]. La junta asimismo creía que las actividades económicas de los regulares tenían una serie de desafortunadas consecuencias. La necesidad que los frailes tenían de acumular dinero para los conventos así como para sus superiores, corrompía las prácticas electorales dentro de las órdenes, lo

[28] AGI, Lima, Leg. 643, Carta del 18 de diciembre de 1748.

que descarriaba a muchos de los sacerdotes y dañaba a los indios que vivían en las doctrinas. El anónimo narrador de la «Colección histórica» aludía a la «vejación continua» que sufrían los indios, puesto que los frailes les forzaban a gastar lo poco que tenían en fiestas, y a trabajar como empleados domésticos[29]. Para discutir este asunto, la junta comenzó examinando los antecedentes históricos, específicamente lo realizado en el siglo XVII[30].

La junta trabajó de modo decidido en este tema. El Rey coincidió con su informe, el cual pedía el retiro de los regulares de las doctrinas de México y del Perú. Dicha reforma debilitaba la base financiera de las órdenes y las volvía a centralizar, devolviéndolas a las ciudades. En 1753 las reformas fueron extendidas más allá del Perú y de México gracias al apoyo prestado por las bulas papales. Las parroquias vacantes, muchas de ellas manejadas por los regulares desde el siglo XVI, tuvieron que ser entregadas a los seculares. El estudio que David Brading hiciera de la secularización en Michoacán examina la reacción de las órdenes y algunas de las curiosas consecuencias que se produjeron. Por ejemplo, la ausencia de sacerdotes que hablaran las lenguas nativas locales aceleró el ingreso de indios a la Iglesia mexicana[31]. A diferencia del debate en torno al tamaño y número de los conventos, la junta hizo recomendaciones precisas sobre las doctrinas secularizadoras, consejos que serían implementados por la Corona.

En Lima, no obstante, los cambios no parecieron ser ni inmediatos ni drásticos. La secularización no rompió el circuito que los reformadores de mediados de siglo habían descrito, de regulares que drenaban recursos obtenidos en las áreas rurales hacia Lima, para así financiar campañas electorales y subsidiar una vida conventual tumultuosa. Los regulares continuaron ocupando un gran número de doctrinas y los cargos de explotación rural y decadencia urbana continuaron reapareciendo durante las siguientes décadas. La implementación de los planes de la junta resultó algo difícil de llevar a cabo.

[29] BPR, Colección Histórica, f. 19v.

[30] Para un buen resumen véase Brading, 1994: 62-64.

[31] Brading señala la sorprendente falta de estudios sobre la secularización en el Perú. Adrian Pearce demuestra el impacto general que esta tuvo —la reducción en el número de doctrinas en manos de las órdenes— y brinda pistas para futuros estudios. Brading, 1994: 67-68; Pearce, 1998. Véase también Taylor, 1996: 83-87.

## 5. 1. Los censos

Los acalorados debates en torno a qué hacer con los censos aparecieron cuando los escombros del terremoto aún no habían sido removidos, y todavía no comenzaban las discusiones sobre la reconstrucción de los conventos y el control de las órdenes mendicantes. El sismo sacó a la luz la naturaleza profunda y compleja de la hipoteca de las propiedades en el Perú virreinal, lo que incluía las obligaciones destinadas a las «obras pías», las capellanías y los mismos censos, el eje de las controversias limeñas. La palabra «censo» denotaba varios tipos de arreglos en los cuales el propietario de algún bien inmueble prometía un pago anual a una institución, usualmente un convento o la Inquisición, a cambio de lo que usualmente, pero no siempre, era un préstamo de dinero. Para evitar el abominable pecado de la usura, los conventos «no hacían préstamos sino contratos de compra y venta, en los cuales las monjas compraban el derecho a cobrar una renta anual» (Burns, 1999: 91). Sin embargo, los siglos de virtual evasión habían ido quedando atrás, y para el siglo XVIII a menudo se empleaban los términos *principal* (muchas veces en plural) y *réditos* (en alusión al interés). Tras el sismo, las batallas se concentraron en los censos «redimibles» e «irredimibles» (limitados en el tiempo o perpetuos), que constituían una abrumadora deuda a los conventos de la ciudad (Bauer, 1983: 707-733)[32]. Los censos constituían la base financiera de la Lima virreinal. De los 277 casos examinados en los registros notariales de disputas por propiedades o cambios contractuales producidos entre 1746 y 1753, 243 (88 %) involucraban los censos. El arriendo era algo mucho menos común y comprendió el 12 % restante[33].

El término aludía así a una serie de arreglos por los cuales particulares o instituciones debían dinero a la Iglesia, usualmente a los conventos. No solo la terminología era vaga, sino que además los casos se remontaban a siglos atrás, lapso en el cual los propietarios y las condiciones habían cambiado. Los documentos muestran cuán profundamente hipotecada se hallaba la propiedad en la Lima virreinal. Por ejemplo, doña Luisa de Masilla había cedido a una capellanía el arriendo de una casa situada detrás de la iglesia de Copacabana, en el barrio del Cercado. Esta propiedad tenía además dos censos de distintas



[32] Con respecto a los censos en la Lima virreinal y la preponderancia de los conventos consúltese Hamnett, 1973; Suárez, 1993; Pérez-Mallaína Bueno, 2001; para los censos y la Inquisición en Perú véase Millar C., 1997; Quiroz, 1993.

[33] Véase el capítulo 2 de este mismo libro, «Bolas de fuego».

cofradías, una de las cuales era dirigida por los jesuitas. La capellanía tenía años de atraso en los pagos a las cofradías y los jesuitas exigieron que se les otorgara todo el ingreso del arriendo en adelante. Además sostuvieron haber invertido en la reconstrucción del inmueble después del terremoto. En 1747 Juan de Murga de Villavicencio quiso arrendar la propiedad de la capellanía, ofreciéndose a pagar gran parte de la deuda contraída con los jesuitas. Por este acuerdo, Villavicencio quedaría exonerado durante años del arriendo para que pagara a las cofradías, así como por el gasto que tenía que hacer para que la casa fuera habitable[34]. La mayoría de estos casos involucraba múltiples partes y numerosas obligaciones sobre los inmuebles afectados. Después de octubre de 1746, las deudas acumuladas frecuentemente superaban el valor de las propiedades dañadas. Tanto la complejidad como el endeudamiento molestaban a los Borbón.

El Virrey pensaba que se debían tomar medidas de inmediato, puesto que la incertidumbre y los prolongados procesos judiciales impedirían realizar una rápida reconstrucción. Tres semanas después del terremoto hizo que colocaran bandos en las plazas principales, solicitando declaraciones acerca del estado de las viviendas de la ciudad[35]. Manso de Velasco justificó sus medidas iniciales como paliativos de emergencia contra la dispersión de la población de Lima fuera de las murallas de la ciudad, así como en las plazas y otros espacios abiertos, lo que venía a ser la antítesis del urbanismo hispano. El Conde de Superunda sostenía que dado que la mayoría de las casas limeñas estaban en ruinas, «ninguna buena razón dictaba que los dueños de ellas quisiesen sacrificar sus caudales, y dedicarlos a repararlas, para que reviviese un censo extincto, quando a menos costo podían comprar otros solares libres»[36]. Años más tarde sostendría que sus medidas trajeron la población de vuelta de los «campos inmediatos extramuros, [donde estaban] havitando en las rancherías, o chozas»[37]. Él sabía que los propietarios necesitaban ayuda para volver a la ciudad. De otro lado, también advirtió cuánto dependía la Iglesia de los censos. Por ejemplo, Superunda reconoció que una de las terribles



34 AGN, Escribano Estacio Meléndez, 1747, prot. 374, ff. 13v-16.

35 AGI, Lima, Leg. 509, 17 de noviembre de 1746. Estas cuentas no solo describen la difícil situación de las casas y sus propietarios, sino que además esbozan también la complejidad de los censos. La mayoría de lo casos examinan los múltiples censos existentes sobre cada propiedad, debidos a distintas instituciones.

36 AGI, Lima, Leg. 415.

37 AGI, Lima, Leg. 352.

consecuencias que tendría mudar la ciudad de Lima sería poner fin a los censos y obras pías, de los cuales la Iglesia dependía para su mantenimiento y obra espiritual. No se podía esperar que las personas pagaran censos atrasados por propiedades que ya no usaban. En los tristes días posteriores al terremoto, Superunda buscó una solución que dejara satisfechas a ambas partes, los propietarios y los conventos, y que acelerara la reconstrucción de Lima.

El Virrey tomó medidas drásticas en enero de 1747 contando con el respaldo de la audiencia y el cabildo, y presumiblemente de los propietarios. Redujo entonces los principales a la mitad, bajó la tasa de interés de su acostumbrado 5 % a 2 % para los redimibles, y a 1 % para los irredimibles, otorgando además una moratoria de dos años. Sus partidarios sostuvieron que estas reformas reflejaban la extendida renegociación de facto de los censos, a medida que los propietarios tenían éxito al exigir extensiones y reducciones. Los descuentos ya estaban entrando en vigor[38]. Sin embargo, la Iglesia rápidamente denunció estas medidas como injustas e insostenibles: de ser llevadas a cabo, no podría sobrevivir con esta drástica reducción; enfatizó así las cifras, mostrando que la tasa anual pagada por un censo redimible de mil pesos cayó de 50 pesos (10 %) a 10 pesos (2 % de 500)[39]. Esta controversia dio inicio a casi una década de discusiones en torno a la reforma de los censos, y de debates sobre las condiciones de las modificaciones, el estado de las casas de Lima y la importancia económica comparativa entre los propietarios de esta ciudad y la Iglesia. Las discusiones, que son más visibles en los prolongados casos judiciales que se extendieron de Lima a Madrid, así como en numerosas publicaciones que defendían ya fuera a los propietarios o a los conventos, conformaron un momento importante en la lucha entre Iglesia y Estado.

La primera convenció al Virrey de que reconsiderara sus medidas. Los miembros del Cabildo y la audiencia inmediatamente intentaron bloquear esta reconsideración de la cuestión crediticia, lo que probablemente reflejaba el hecho de que la mayoría de sus integrantes —la capa superior de Lima— había contraído extensas obligaciones crediticias y por ende tenía las de perder con cualquier alteración de las medidas tomadas en 1747. El Virrey convocó por ello a una junta especial de tres personas, para escuchar las



[38] Por ejemplo, un documento de diciembre de 1746 aludió a «pactos privados» en los cuales se bajaron las tasas de interés. AGI, Lima, Leg. 509, diciembre de 1746. Para esta controversia véase también Quiroz, 1993: 47-54.

[39] AGI, Lima, Leg. 415.

demandas de los eclesiásticos. Los partidarios de la Iglesia insistían en que no todos los edificios de Lima habían sido destruidos de modo uniforme, y que los clérigos necesitaban los ingresos para cumplir con sus obligaciones espirituales y humanitarias. Sostenían así que:

> «[p]arece que solo se tuvo presente la equidad para los dueños de las fincas, como si los censualistas fuesen indignos de ella, por ser hospitales, que se distribuyen sus rentas en la curación de lo enfermos, en que tanto interesa la caridad y beneficio publico»[40].

En marzo de 1748, el Virrey modificó las reformas iniciales. Los principales no serían cortados automáticamente a la mitad, sino que debía examinárseles caso por caso. Además las tasas de interés debían subir a 3 y a 2 % (de 2 y 1 respectivamente). El Virrey envió esta propuesta al Rey en junio de 1748, en medio de una lucha encarnizada y fascinante en torno a las modificaciones a los censos.

Los propietarios se unieron alrededor de Manuel de Silva y la Banda, un abogado que además de ser miembro del cabildo ocupaba el cargo de procurador general. Ellos sostenían que no era prerrogativa del Virrey enmendar las medidas iniciales e invocaron precedentes tales como los terremotos en Chile y Panamá, y a mediados de 1748 convocaron a un cabildo abierto para discutir las revisiones hechas a las reformas. Ellos acusaron al Virrey, con un lenguaje inusualmente directo, de haberse excedido en sus atribuciones y de haber ignorado sus necesidades y derechos. Silva inicialmente fue más cauteloso, alabando la virtud e inteligencia de Superunda, atribuyendo sus fallidas medidas a su religiosidad y sobre todo a la influencia de los hombres de Iglesia que le rodeaban, como Andrés de Munive, el vicario general del arzobispado[41]. El Virrey respondió furiosamente a las críticas y a la convocatoria a un cabildo abierto, e indagó también si sería posible acusar de sedición a los instigadores. Suspendió también la publicación del manifiesto de Silva en torno a este tema, pero tardíamente: las primeras dieciséis páginas llegaron a salir de la imprenta, aunque terminaban a mitad de una oración[42].

[40] AGI, Lima, Leg. 509, f. 54b. Para la posibilidad de que el Hospital de Santo Toribio (bethlemita) cerrase, véase 75v.

[41] AGI, Lima, Leg. 509, documento de Silva, f. 389.

[42] AGI, Lima, Leg. 509, 391-98v.

En 1747, Antonio Joseph Álvarez de Ron publicó su *Representación jurídica*, cuarenta y nueve páginas en las que se denunciaban las medidas iniciales tomadas por Manso de Velasco y que resumían la posición de la Iglesia. Álvarez de Ron era miembro y procurador de la Iglesia, un aliado cercano del arzobispo Barroeta y enemigo de Manso de Velasco. La estructura de la *Representación jurídica* es similar a la de los argumentos publicados en relación con la controversia de los altos, resumida en el capítulo 5. Para refutar el decreto de enero de 1747, así como los argumentos generales presentados por los propietarios, Álvarez de Ron desplegó una impresionante pericia retórica (lo que incluía muchos giros verbales así como alusiones a autores clásicos) en siete secciones con un total de noventa y un subsecciones. Primero señalaba que las medidas buscaban la «equidad», pero que finalmente fracasaron: la Iglesia sufrió una gran disminución en sus ingresos y se vio forzada a «mendigar». Sus múltiples actividades espirituales, encapsuladas en el vocablo «culto», se detendrían en caso de no enmendarse el decreto. Álvarez de Ron expresó el conflicto como una lucha entre los edificios y el pueblo, que enfrentaría una calamidad moral y económica en caso de languidecer la Iglesia. Se burló también de la situación, indicando que «porque se restauren Edificios, se destruyen sus moradores» (Álvarez de Ron, 1747: f. 6.).

Álvarez de Ron se preguntaba si el Virrey tenía derecho a tomar medidas tan radicales, y en qué punto, o bajo qué circunstancias, se podía poner fin a los censos. Él sostenía que los virreyes anteriores no los habían reducido en igual medida cuando ocurrieran las tres «ruinas generales» de Lima (1581, 1655 y 1687), los terremotos en Chile (1647) y las Filipinas (1648), o después del incendio de 1737 que destruyera Ciudad de Panamá. Álvarez de Ron no se limitó tan solo a comparar el papel espiritual de la Iglesia con la economía del mundo secular, sino que más bien emprendió una defensa abierta de la importancia económica de esta institución. Señaló así que muchas personas habían hecho fortunas a partir de los censos. Y aunque no era explícito, lo que hizo fue oponer su acostumbrada tasa de 5 % con la usualmente elevada tasa de interés exigida en los préstamos comerciales[43].

El autor sostenía que en términos económicos no podía separarse con facilidad al mundo eclesiástico del secular, y que la mayor parte de la población dependía del primero para conseguir asistencia económica, desde



43 Observaciones efectuadas por Bauer, 1983; y Pérez-Mallaína Bueno, 2001.

las limosnas para los pobres hasta los pedidos de crédito efectuados por los aristócratas. Álvarez de Ron sostuvo que las tres cuartas partes de la población limeña dependían económicamente de la Iglesia, lo cual hacía que fuera una institución económica más importante que los propietarios que exigían un descuento en sus censos[44]. Las medidas tomadas por Manso de Velasco no solamente eran injustas sino también equivocadas, pues pondrían en peligro ambos mundos (el espiritual y el económico) de Lima (Álvarez de Ron, 1747).

Los propietarios también prepararon una defensa erudita y detallada de su posición. En 1748 Miguel de Valdivieso y Torrejón, procurador de la audiencia, miembro del cabildo y catedrático de la Universidad de San Marcos, publicó una refutación de los argumentos presentados por los censualistas y buscó influir en el Virrey no solo para que volviera a aplicar las medidas de 1747, sino para que las llevase más allá. Comenzó respondiendo lo que percibía como los dos argumentos cruciales presentados por Álvarez de Ron y sus aliados: que la Iglesia no había tenido una audiencia imparcial, y que los censos no se encontraban bajo la jurisdicción del Virrey. Valdivieso citó diversas teorías clásicas de la propiedad y las leyes medievales hispanas, pero jamás se alejó demasiado del argumento básico de que si los censos eran una obligación permanente, sin importar qué sucediera con la propiedad, entonces venían a ser usura.

La sección final del folleto describe la destrucción de la ciudad, enfatizando el gran número de casas arruinadas e inhabitables. Valdivieso detalló así el enorme costo de la reconstrucción a la luz de la escasez de mano de obra y de abastecimiento. Dada la espantosa situación económica de Lima, los propietarios no esperaban recuperar lo invertido en la reconstrucción. En el documento se estimaba también que las casas que necesitaban reparaciones por un valor de veinte mil pesos valían apenas diez mil. Valdivieso urgía así a que se tuvieran en cuenta todos estos factores cuando pedía que se condonaran los censos si una propiedad estaba arruinada, y que se les redujeran en conformidad con los daños producidos por el sismo. Él sostenía que reducir el principal a la mitad no cubría los daños causados por el terremoto y que las tasas de interés debían caer aún más (Valdivieso y Torrejón, 1748).

Como es evidente, Valdivieso exageró los daños causados por el sismo. Para él la mayor parte de la ciudad era inhabitable, pese a que las personas volvieron





[44] Esto se resume en Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 90-91.

rápidamente a sus casas y la mayoría de las iglesias y conventos quedaron en pie. Este informe contradecía la posición de los propietarios en su defensa de los altos, la cual subrayaba cuán bien habían resistido sus viviendas al sismo. Aunque la relación de Valdivieso y los cientos de páginas de procedimientos legales no especifican nombres, es probable que muchas de las mismas personas que defendieron sus elegantes residencias argumentando que eran lo suficientemente sólidas como para resistir futuras calamidades, estaban exigiendo al mismo tiempo una inmensa reducción en los censos debido precisamente a los daños sufridos.

El Virrey estableció un compromiso que irritó a todas las partes, pero aun así logró promover la reconstrucción sin llevar a los conventos a la bancarrota. Sin embargo, tuvo que enfrentar una serie de retos en esta tarea como la solicitud presentada por los conventos después del sismo, de que los considerables préstamos que le habían hecho al Estado virreinal fueran pagados a la tasa estipulada de 5 %. Las madres superioras enfatizaron el triste estado de sus casas y de las mismas monjas, y sostuvieron que el Virrey no solo había reducido la tasa de interés sino que además había suspendido los pagos, a pesar que dichos censos no estaban destinados a propiedades destruidas sino que en realidad habían sido préstamos de emergencia[45].

La abadesa de Nuestra Señora del Prado «llora[ba] como irremediable la pérdida de los conventos», debido al déficit de 4 026 pesos que le adeudaba la caja real de Lima por pagos anuales. La abadesa presentó una argumentación gráfica del estado de los conventos. Ella citó la amenaza de que los ladrones saltaran los derruidos muros de las casas de religión, en tanto que la abadesa del convento de Santa Catalina de Sena señalaba cómo las monjas morían de frío. La mayoría de ellas presentó cuentas detalladas de los montos otorgados en préstamo a la real hacienda y su total dependencia de dichos fondos[46]. Pablo Emilio Pérez-Mallaina Bueno calculó que la caja de Lima debía más de 800 000 pesos a los diez conventos, una suma significativa del total de su deuda de 1 560 756 pesos en 1745 (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 303-305). El tono de los argumentos presentados por las abadesas variaba, al igual que su intransigencia: algunas aceptaban un pago parcial, en tanto que otras, como la abadesa de La Concepción, continuaron exigiendo hasta en 1758

[45] AGI, Lima, Leg. 532. También Leg. 509.
[46] AGI, Lima, Leg. 509, ff. 483-539.

que se les pagara todo[47]. El Virrey no hizo público su razonamiento, pero sin duda que el lamentable estado de las finanzas de Lima, así como el hecho que algunos de dichos préstamos databan del decenio de 1640, hicieron que fuera reacio a pagar[48].

En julio de 1748 envió a Madrid su propuesta y el abultado papeleo que trazaba la crónica de los debates y controversias. No se ocupó de qué hacer con la deuda que la caja de Lima tenía con el convento. El envío pasó lentamente por los distintos escalones de la corte en Madrid, y en 1754 la resolución final aprobada por el Rey le fue enviada a Superunda[49]. Ella respaldaba en general las medidas tomada en 1748, pero le ordenaba que pagara el total de la deuda a los conventos, los cuales quedaron excluidos de la reducción en las tasas de interés. Pero el hecho de que La Concepción presentara una queja cuatro años más tarde, en 1758, nos indica que el pago no fue inmediato[50].

En cuanto a la lucha entre los propietarios y la Iglesia, tanto Valdivieso como Silva insinuaron que estos debates e investigaciones transatlánticos iban con retraso en relación con lo que sucedía sobre el terreno: una reducción en los censos. Ellos sostenían que, debido a la difícil situación económica de Lima, los censatarios y censualistas se habían visto obligados a negociar, lo cual había provocado el descenso de las tasas de interés. Los libros notariales confirman que los ocupantes o posibles compradores o arrendadores estaban negociando mucho mejores condiciones con los conventos y otras corporaciones religiosas. Por ejemplo, la cofradía de la Purísima concepción le vendió a Francisco Campos una casa en San Lázaro, «demolida y arruinada [por el terremoto,] y con los continuos ynsultos y robos sin puertas ni ventanas ni techos», en 817 pesos. Campos debía pagar un censo de 3 % al año, esto es 24 pesos y 4 reales. El contrato estipulaba que él debería reconstruir la casa, y que de producirse otro sismo, no se reduciría la tasa del censo[51]. Los propietarios deseaban que esta reducción quedara sancionada por un decreto virreinal o del mismo Rey; la Iglesia, por otro lado, buscaba volver a las condiciones



[47] AGI, Lima, Leg. 5032.

[48] El lento pago no fue una señal de anticlericalismo: el Virrey era un hombre devoto.

[49] Para la vertiginosa travesía burocrática véase AGI, Lima, Leg. 509, y Pérez-Mallaína Bueno, 2001: caps. 10, 11. Hallé materiales acerca de la batalla por los censos no solo en el millar de páginas del Legajo 509, sino también en al menos otra media docena de legajos.

[50] AGI, Lima, Leg. 352; véase también Leg. 509.

[51] AGN, Notarios, Manuel de Echeverz, 1747, prot. 219, ff. 1003-1011.

anteriores, especialmente a medida que el tiempo pasaba y que la economía volvía a su ritmo anterior al terremoto. Desde la perspectiva de Manso de Velasco, la discusión alrededor del censo había promovido agrias disputas, y le había ganado enemigos tanto entre los propietarios como en el clero. Pese a todo, como Virrey, había logrado impedir que se desencadenara una avalancha de juicios y acelerado la reconstrucción de Lima.

De este modo, las discusiones en torno a los límites de la presencia de la Iglesia en la Hispanoamérica dieciochesca no quedaron restringidas a la corte de Madrid, sus representantes virreinales, unos cuantos reformadores visionarios o los representantes de la Iglesia. Dada la presencia central física, cotidiana y financiera de esta institución, los debates surgieron inmediatamente después del terremoto y se prolongaron por más de una década. Las discusiones se extendieron mucho más allá de los encargados de diseñar la política imperial y los representantes de las instituciones más importantes, e involucraron a gran parte de la sociedad peruana. De un lado, el alcance y la intensidad de estos debates reflejaban la importancia de los censos y el papel central que las órdenes religiosas tenían en la sociedad urbana y rural. Las discusiones no pudieron quedar limitadas a un pequeño círculo de reformadores y representantes de las partes interesadas, puesto que afectaban a demasiadas personas.

De otro lado, los argumentos rápidamente desbordaron el reducido círculo de la alta política y de los grupos de presión, ya que involucraban mucho más que riñas jurisdiccionales, el crédito y los derechos de propiedad. Los debates, en particular los que se ocupaban de los conventos, giraron en torno a la sensación de desorden o confusión moral existente en el Perú y cómo solucionarlo. Los reformadores al interior de la Iglesia y el Estado culpaban a sacerdotes y monjas, y sobre todo a las cada vez más materialistas órdenes mendicantes que habían abandonado los rigores de la vida conventual, razón por la cual se esforzaron por controlarlas y en algunos casos por limitar su número. Otros le echaron la culpa del desequilibrio moral de Lima a las mujeres inmorales y a las inmanejables clases populares, en tanto que muchas monjas se culpaban a sí mismas. Las discusiones en torno a temas tales como los censos y las doctrinas de indios, incluyeron no solo el amplio tema del papel de la Iglesia en la sociedad virreinal, sino también el malestar moral ampliamente percibido en el Perú y la prevención de la ira divina.

Los tímidos esfuerzos del Virrey por debilitar la presencia física y económica de la Iglesia y mejorar su moral, anticiparon un siglo de relaciones entre el Estado y la Iglesia. Durante la segunda mitad del siglo XVIII y hasta bien

entrado el XIX, los reformadores presentaron distintas motivaciones para cambiar esta relación: el excesivo dominio que la Iglesia tenía de los mercados financieros y de bienes raíces, su decadencia moral y la necesidad de fortalecer al Estado. El Estado virreinal fue adaptándose lentamente para reemplazar a la Iglesia como garante del bienestar social, por medio de la provisión de servicios básicos de salud y educación, como la construcción de orfelinatos y hospitales. En 1767 el virrey Manuel de Amat expulsó a los jesuitas del Perú y tomó el control de su considerable patrimonio y fortuna[52]. Sin embargo, se trató de una transferencia lenta e incompleta; salvo por la expulsión de los jesuitas y el retiro de los regulares de las doctrinas —medidas dadas desde la misma España—, el desafío a la Iglesia fue dubitativo y hasta contradictorio. El Estado no estaba seguro de desear asumir muchas de las responsabilidades administrativas y económicas de la Iglesia, como lo evidencia el que después del terremoto, el virrey Superunda cediera el cuidado de enfermos y heridos a los agonizantes y otras órdenes religiosas.

En efecto, la retórica que lamentaba la omnipresencia de esta institución subrayaba al mismo tiempo los obstáculos que había para reemplazarla. Los reformadores pedían una «mejora» de la Iglesia y apoyaban los esfuerzos regalistas por incrementar el control del Estado sobre ella, antes que una política de secularización más radical. Los peruanos no podían entender la vida (y la muerte) sin sacerdotes, frailes, monjas y procesiones religiosas. Era imposible imaginar Lima sin sus docenas de templos, conventos y ermitas. La Iglesia dio una dura batalla y defendió su presencia en Lima y el resto del virreinato. Si bien es cierto que para entender la secularización llevada a cabo en el Perú entre 1750 y 1850 es necesario tener en cuenta muchos otros factores, el decenio de 1745-1755 resaltó las motivaciones de la reforma y los obstáculos que ella encontró. En última instancia, era mucho más fácil criticar a los curas de vida licenciosa que arrancar toda una institución de raíz.



[52] Con respecto a la Iglesia en las décadas posteriores del siglo XVIII véase García Jordán, 1991: Introducción y cap. 1; Peralta, 1999; Vargas Ugarte, 1961; 1951.

# Capítulo 7
# Controlar los cuerpos femeninos y aplacar la ira de Dios: la reforma de la moral

Lima no se comprende sin limeñas.
Ventura García Calderón, 1935: 7

De los testimonios existentes sobre el terremoto de octubre de 1746, ninguno más exagerado y alarmista que el enviado por el fraile franciscano Mariano Badia a su convento catalán, el Escornalbou. Badia sostenía erradamente que cien mil personas habían muerto con el sismo, el tsunami y las réplicas que se prolongaron durante un año. Al describir los entierros en zanjas cavadas apresuradamente en los días posteriores a la catástrofe, anotó que «las más de las mugeres, murieron, con las piernas quebradas. Sin duda, quiso mostrar Dios, que fue en castigo de su vanidad, y piernas que llevavan descubiertas». El fraile sostuvo que Dios a menudo advierte los castigos mediante diversas señales, pero que aplicaba toda su justicia divina cuando las malas costumbres

no eran corregidas. Para reforzar su argumento, Badia citó el incendio de Panamá de 1737, al igual que el terremoto (Papió, 1987 [1765]: 255-256)[1].

Estas observaciones sobre las piernas de las mujeres tienen un tono algo perverso. Desde la horrible perspectiva de las secuelas de la catástrofe, nuestro fraile parecía interpretar la devastación no solo como algo inevitable, dada la indiferencia con que la población limeña recibió las múltiples advertencias, sino además como algo que resultaba justificable. En sus comentarios podemos detectar incluso cierta satisfacción. Su carta muestra a un hombre de Dios perturbado, que al deambular entre los cadáveres y las ruinas llora a los muertos pero que también reconoce, e incluso celebra, el poder divino y el castigo a los pecadores —las mujeres en particular—, que murieron en forma sumamente simbólica (y dolorosa). Aunque era más duro y misógino que otros, Fray Badia no estaba solo. La mayor parte de Lima interpretó el terremoto como una señal de la ira de Dios y creía que la reconstrucción y las medidas preventivas debían concentrarse tanto en mejorar la moral de la ciudad, como en reformar las prácticas financieras y arquitectónicas.

La mayoría atribuyó la catástrofe a las prácticas cuestionables de la Iglesia y a la naturaleza impía de la vida social limeña, la de las mujeres en particular. Las autoridades y los funcionarios de la Iglesia gastaban una cantidad extraordinaria de energía intentando regular el comportamiento y la vestimenta de las mujeres. Badia mismo resumió algunas de las medidas tomadas en Lima para modificar la naturaleza impía de la vestimenta femenina antes del sismo. En 1734, «para precaver los horrorosos castigos, que se han leído, e inclinar la misericordia Divina, y extirpar la profanidad en el modo de vestir de las mujeres», las autoridades catedralicias habían estipulado penas más duras para las mujeres que mostraran brazos y piernas, o que mostraran escote alguno. Estas campañas se intensificaron después del sismo. En enero de 1747, el cabildo catedralicio tomó medidas contra toda mujer que luciera ropas poco recatadas. El virrey Manso de Velasco secundó esta medida días después con multas, penas de cárcel y la humillación pública para quienes no obedecieran (Papió, 1987 [1765]: 258-259). Las campañas buscaban no solo poner a las mujeres en su lugar, sino también reordenar y reforzar el género, la clase y las jerarquías raciales. En la Lima del siglo XVIII no era fácil separar al género de la clase o la raza, pero en los meses y años de ansiedad que siguieron





[1] Deseo agradecerle a Nuria Sala i Vila por haberme proporcionado esta obra poco conocida.

al sismo, las autoridades decidieron concentrar sus esfuerzos en la vestimenta femenina. Ellas deseaban asegurarse de que las mujeres de Lima se vistieran correctamente.

Parecería, a la luz del difundido pánico provocado por las premoniciones de las monjas, según las cuales la destrucción de Lima era inminente debido a sus costumbres pecadoras, así como de la gran preocupación que las ropas y falta de piedad de las mujeres despertaban, que la mayor parte de la población de la ciudad pensaba que el terremoto no era el acto final de justicia divina, sino tan solo una severa advertencia. Una mayor devastación inevitablemente llegaría si no se reformaban las vestimentas impías de la ciudad y sus laxas costumbres sociales. De este modo los reformadores manifestaban un sentido de urgencia: resultaba imperativo contar con unos códigos de vestir estrictos. De hecho, en 1744, dos años antes del sismo, el arzobispo de Lima había publicado —a instancias de los franciscanos— una selección de textos compilada por un sacerdote español que versaba sobre la necesidad de reformar la vestimenta femenina. En *Soli Deo Honor, et Gloria Norte de Pureza* [Honor y gloria solo para Dios]*, y claros desengaños, para persuadir a las mugeres, vayan honestas en sus trages, y escotes*, se restaba importancia a las excusas que hombres y mujeres daban para justificar su uso de ropas escabrosas, y se daban docenas de ejemplos de la ira divina desatada por este pecado. Repartido gratuitamente a cambio de la promesa de rezar por las ánimas del purgatorio, este libro indudablemente fortaleció la interpretación del terremoto como una consecuencia de la ira divina (Ramírez, 1744).

Sin embargo, la preocupación por el control de las mujeres de Lima no surgió solo después del terremoto y de las restantes señales de la ira de Dios, que las monjas y otros más describían y lamentaban. A lo largo de todo el siglo XVIII, las costumbres licenciosas y la independencia de las mujeres fueron motivo de preocupación tanto de los visitantes como de las autoridades, las cuales buscaron afianzar su control de la vida pública. Por lo tanto, para entender la obsesión con las ropas femeninas debemos emplear un marco temporal más extenso y una explicación más amplia de las motivaciones, que aquellas que se concentran en el sismo y en la ira divina. Para muchos, la reforma no era únicamente un esfuerzo por calmar a Dios, sino también una oportunidad para incrementar el control ejercido sobre las mujeres y sus cuerpos. Este impulso se encontraba profundamente enraizado en las discusiones libradas en torno al lujo y la decadencia, temas esenciales de la Ilustración en general, y en los informes ampliamente discutidos de los viajeros europeos al Perú.

## 1. Luchando en vano contra la vanidad: la campaña contra las limeñas

La Lima del siglo XVIII coincide con la definición de una ciudad barroca como un «escenario» (Hohenberg & Lees, 1985: 157). Las descripciones y pinturas de la época demuestran que Lima era un paradigma del énfasis barroco, visible en las suntuosas fiestas públicas y procesiones, así como una vida urbana ostentosa. La ciudad también mostraba la característica confluencia de una piedad y sensualidad extremas. Parafraseando al historiador urbano Lewis Mumford (1961: 351), Raúl Porras Barrenechea anotó las tendencias duales y aparentemente contradictorias de las ciudades barrocas, y de Lima en particular:

> «de un lado una exigencia inflexible, matemática a la uniformidad, la regularidad y el orden, que se traduce en el plano rígido de las calles y en el diseño geométrico del paisaje y, de otro, un fondo rebelde, anticlásico, antimecánico, sensual que se expresa en los trajes, en la vida sexual, en lo religioso y en lo político».

Las procesiones y las fiestas sacaban a la luz esta contradicción ostensible, cuando multitudes multicolores, sensuales e indisciplinadas confluían en la precisa geometría de las calles limeñas (Porras, 1997: 66). Sin embargo, las procesiones y los rituales públicos no buscaban homogeneizar la sociedad. Relaciones tales como el *Elisio Peruano* (Fernández de Castro, 1725) y el *Día de Lima* (Anónimo, 1748b), o los *Júbilos de Lima* (1755) de Francisco Ruiz Cano —escrito para conmemorar la reconstrucción de la Catedral—, enfatizan la heterogeneidad de la población limeña. Diversos grupos y estamentos sociales participaban, en distintas formas. Por ejemplo, los indios nobles de la ciudad recreaban (o inventaban) rituales incaicos. Pero como veremos en el siguiente capítulo, estas festividades podían traer a la superficie tensiones que no cesaban de acumularse[2].

Los viajeros europeos comentaban —usualmente con desdén— la activa vida social y la aparente libertad que las mujeres tenían en las calles de Lima. El capitán irlandés William Betagh anotó que

> «aquí la galantería y la intriga son llevadas a la perfección, pues ellos [los varones] dedican tanto de su tiempo al servicio del bello sexo, que es descortés no tener una amante, y escandaloso no mantenerla bien».





[2] Para descripciones del ritual en la Lima del siglo XVIII véase *El día de Lima* (Anónimo, 1748b); Ruiz Cano y Galiano, 1755; y Fernández de Castro, 1725.

En su relato, Betagh describe la belleza femenina y las reglas mediante las cuales ambos sexos se disfrazaban buscando esconder sus aventuras amorosas. Retrató así a las tapadas (las mujeres que usaban un manto para cubrir la mitad de su rostro) y las medidas que tomó para evitar situaciones embarazosas, como jamás atisbar dentro de los carruajes o recoger un pañuelo caído. Betagh condenaba estas prácticas y el costo que conllevaban, alegando que la persecución de las mujeres en última instancia enervaba y feminizaba a los varones de Lima, ahogando así la reforma (Betagh, 1813: 9-10). Como Octavio Paz señalara acerca de la Ciudad de México en tiempos de Sor Juana:

> «El contraste violento entre severidad y disolución aparece en todas las manifestaciones de la Edad Barroca y es común a todos los países y a todas las clases» (Paz, 1988: 105).

Las denuncias hechas en Europa de las sensuales costumbres limeñas mostraban una mezcla de ideas y motivaciones ya existentes, entre ellas la añoranza imperial (los ingleses ansiaban controlar la costa del Pacífico) y diversos niveles (dependiendo del viajero y su nacionalidad) de desdén por las mujeres, las razas mixtas, los españoles y los criollos. Los debates europeos en torno al lujo y al consumo pesaron fuertemente sobre estas críticas. La presencia de viajeros europeos en el Perú constituye un importante capítulo en la caracterización que el Viejo Mundo hizo del continente americano como hipersensual, imposiblemente heterogéneo y corrupto, juicios que podían promover el desdén, los placeres culposos y los pedidos de intervención[3]. Nuestra investigación indica que la población peruana era consciente de dichas discusiones, y respondía ocasionalmente a aquellos críticos cuyas opiniones llegaban a Madrid y Lima. Aún más importante es que los peruanos tomaron parte en discusiones similares. La imagen de la Ciudad de Los Reyes como un erial frondoso y sensual no era únicamente una construcción europea. La población de Lima mostraba ansiedad por la aparente libertad de las mujeres y el libertinaje de la ciudad, temas importantes en el debate en torno a las causas del terremoto y otras formas de la ira divina.

Desde el siglo XVI, las autoridades virreinales y eclesiásticas criticaron a las mujeres de Lima por su autonomía e implementaron políticas para limitar su libertad pública y dictar el tipo de vestimenta que debían llevar. Las tapadas

[3] Entre los estudios sobre la literatura de viajes tenemos a Cañizares-Esguerra, 2003b; Poole, 1997; Pratt, 1992.



**Figura 18 – Tapada. Esta es un caso excepcional puesto que normalmente las tapadas enseñan un solo ojo.**
Fuente: Simón Yanque (Estabán de Terralla y Landa), *Lima por dentro y fuera*. Ilustración de Ignacio Merino

fueron el blanco favorito de la furia clerical, las leyes suntuarias y la fascinación de los extranjeros. Ellas llevaban un manto azul o negro alrededor del rostro, mostrando un solo ojo y escondiendo así su identidad. Como tanto los críticos como sus partidarios por igual señalaban, la costumbre facilitaba la coquetería pública y la autonomía femenina. Las tapadas solían llevar un segundo manto alrededor de los hombros y la saya, una falda larga que llegaba hasta el piso, les envolvía las caderas, enfatizando su forma femenina pero restringiendo su movimiento. La falda podía ser levantada para mostrar los tobillos. Los críticos anotaron la paradoja de la vestimenta de las tapadas: esconder la identidad daba a las mujeres una mayor libertad, no obstante lo cual la falda les estorbaba el paso, hasta el punto en que muchas resbalaban o caían al cruzar los pequeños arroyos de aguas servidas que corrían en medio de la mayoría de las calles (Fuentes, 1988 [1867]: 101). Su ambigüedad social divertía e intrigaba a escritores y autoridades por igual. La mayoría de las tapadas provenía de la población blanca o europea de la ciudad, y en consecuencia gozaban del prestigio social y de empleados domésticos (esclavos y sirvientes) de dicho sector, lo que les permitía pasear. Sin embargo, el hecho de cubrirse el rostro y esconder su identidad creaba un espacio para la transgresión.

Las mujeres mulatas podían vestir sayas, mantos y guantes de seda, e incluso dejarse acompañar por sus amantes de la elite sin ser detectadas. Esto despertó el interés de muchos viajeros, quienes convirtieron a las mulatas en la encarnación de la sexualidad pecaminosa. Su vestimenta también podía esconder la edad. Los jóvenes podían encontrar, para su vergüenza, que la mujer con quien estaban coqueteando era mucho mayor que ellos. Para citar




**Figura 19 – Tapada (de noche)**
Fuente: Bonnaffé, *Recuerdos de Lima* (Lima, 1856)

a Manuel Atanasio Fuentes, «Un elegante cuerpo, un blanco y torneado brazo, un ligero y pequeño pié, un pedazito de ojo negro y expresivo, solían pertenecer a una abuela desmolada o sin otro ojo que el medio visible» (Fuentes, 1988 [1867]: 102). A las autoridades les preocupaba la autonomía que el velo le ofrecía a las limeñas, y el enmascaramiento de jerarquías sociales tales como la raza y la edad que este permitía.




**Figura 20 – Tapada (saya y manto)**
Fuente: Bonnaffé, *Recuerdos de Lima* (Lima, 1856)

Antonio de León Pinelo, un intelectual español del siglo XVII, escribió un libro titulado *Velos en los rostros de las mujeres: sus consecuencias y daños*. En él sostenía que la moda de las tapadas tuvo su origen con la supresión en España, a finales del siglo XV, de los moros y de las prácticas islámicas. El rey prohibió el velo repetidas veces, de modo que las moriscas —mujeres de ascendencia mora— adaptaron su vestimenta a regañadientes, usando un manto para esconder apenas un ojo (León Pinelo, 1966 [1641])[4]. León Pinelo resumió cuatro grandes inconvenientes de los velos: la confusión de parte de los miembros de la familia, la libertad que le brindaba a las mujeres, la falta de respeto hacia las tapadas, y los «delitos y sacrilegios» cometidos por varones disfrazados de este modo (León Pinelo, 1966 [1641]: 248-52). La moda pasó de Sevilla a Lima, al igual que la preocupación que ella despertaba y los frecuentes esfuerzos realizados para prohibirla o limitarla. La frecuencia misma de estos intentos indica cuán difícil era controlar a las mujeres y sus ropas. Guillermo Lohmann Villena señala que en Lima se instituyeron medidas para manejar o incluso prohibir a las tapadas en 1564, 1583, 1609, 1610 (en dos ocasiones) y 1613. En este último caso, el procurador real señaló las muchas leyes, decretos y órdenes expedidas en contra de las tapadas «por los grandes pecados que se cometen con esta cubierta y escándalos y daños de la Republica. El exceso con que en

[4] El historiador José de la Riva-Agüero los llamó una mezcla del embozo árabe y el manto tarifa (andaluz) (Riva-Agüero, 1968: 396).

esta ciudad se permite[n] las libertades y deshonestidades de que usan en las calles, plazas y templos ha llegado a tanto, que están roncos los predicadores de predicarlas en sus púlpitos» (León Pinelo, 1966 [1641]: 341-343).

En el siglo XVII se adoptaron otras restricciones, en particular luego del sismo de 1687 (Glave, 1998: 349; Basadre, 1980: 77-81)[5]. Ventura García Calderón, un entusiasta de las tapadas de comienzos del siglo XX e integrante de una generación que efectuó importantes estudios de la Lima colonial, al mismo tiempo que también la romantizaban en contraste con la dura ciudad industrial que estaba emergiendo, resumió alegremente estas fallidas políticas:

> «En vano los austeros varones de santidad las amenazan en sus pastorales con la ira divina y la excomunión mayor copiando cóleras de Isaías 'contra todas aquellas que adornan su cuerpo con superfluo y vano aparato de vestidos, joyas, rizos y demás'. No, no les suprimirán la saya y manto sino cuando ellas lo decidan así» (García Calderón, 1935: 13-14).

Unas cuantas páginas antes había dado fe de su sensualidad:

> «El ojo fulgente y peligroso donde la coquetería y la santidad suelen hacer pacto funesto bajo los tirabuzones de la cabellera, el pecho alto y conciso, la cadera baja» (García Calderón, 1935: 11).

Los observadores situaban a las descaradas pero respetables tapadas entre los extremos de las devotas mujeres semejantes a monjas y las díscolas y groseramente sensuales mulatas, esto es, entre la piedad y la sensualidad afroperuana (Poole, 1997: 90-92). Casi todos los observadores comentaban la fusión aparentemente incongruente que las tapadas hacían de piedad y sensualidad, lo que de varias formas venía a constituir la esencia del barroco.

En la larga historia de las leyes contra el lujo, los periodos tardo-medieval y la temprana Edad Moderna, entre los siglos XIV y XVII, constituyeron el pico en el control gubernamental del consumo. En esta época, las leyes se concentraron cada vez más en la vestimenta. Para el siglo XVIII, el número de leyes emitidas en Europa venía cayendo, en tanto que las campañas se mezclaban cada vez más con los debates librados en torno al impacto social y económico que el lujo y el consumo extravagante tenían (Hunt, 1996, esp.:





[5] Ver también Mugaburu (1975: 318), quien refiere la condena de las actividades homosexuales en la Lima del XVII.

28-34). Pero las campañas llevadas a cabo en el Perú indicaban la persistencia de la creencia en el «contagio moral», por el cual los moralistas clamaban que el alarde público de los vicios conllevaba consecuencias catastróficas (Hunt, 1996: 84-85).

Así, las preocupaciones surgidas a mediados del XVIII a ambos lados del Atlántico en torno a las prácticas suntuarias, tenían siglos de precedentes históricos detrás de ellas. ¿Por qué la Iglesia y las autoridades cívicas reaccionaron del modo en que lo hicieron a los cambios en la moda producidos en el siglo XVIII? Lima se había visto golpeada por una serie de desventuras desde finales del siglo XVII, lo que intensificó las ansiedades: como ya se señaló, gran parte de la población pensaba que los desastres eran un castigo debido a las costumbres pecaminosas de la ciudad, y que lo peor aún no había llegado. Aún más, la fascinación pública de los viajeros europeos con las mujeres limeñas llevó a primer plano las cuestiones de la decencia, la opulencia, el lujo y la blasfemia, esto es, los elementos fundamentales de la retórica y las políticas del Perú borbónico en lo que respecta a las mujeres. Para los críticos, Lima parecía ser el peor de dos mundos. La delegación del poder efectuada por los Habsburgo y la consiguiente incapacidad para mandar en las calles, así como la piedad y la extravagancia barrocas, continuaban marcando la vida cotidiana. Al mismo tiempo, la creciente influencia francesa bajo los Borbón introdujo ropas más indecentes y una vida más activa en la corte. Surgió así una extraña alianza entre los moralistas franciscanos y los absolutistas de mediados de siglo, quienes intentaron «recuperar las calles», con resultados desiguales.

Con la transición de los Habsburgo a los Borbón, unos colores más vivos y cortes más atrevidos reemplazaron los austeros y oscuros trajes vigentes hasta entonces. Las gorgueras, las mangas largas y los cuellos altos pasaron de moda y fueron reemplazadas con telas de color más claro, entre ellas seda y lino, que mostraban mucho más de los brazos, tobillos y senos de las mujeres. Los mantos cubrían estos seductores atributos corporales pero jamás a entera satisfacción de los críticos eclesiásticos, en tanto que los corsés acentuaban la figura femenina. Las joyas y otros accesorios se hicieron cada vez más ostentosos[6].

Las tapadas, y las mujeres de Lima en general, fascinaron a los viajeros europeos, quienes dejaron un sinnúmero de descripciones. Ellos discrepaban



[6] Para un análisis de la vestimenta véase Cruz de Amenábar, 1996; O'Phelan Godoy, 2003. Véase en Roche (1996) un examen global de los cambios producidos en Europa, así como en el estudio de la vestimenta.

en cuanto al gusto, pues lo que uno encontraba atractivo resultaba vulgar para otro. Las relaciones hechas en la primera mitad del siglo XVIII fueron básicamente descriptivas, en tanto que las críticas se hicieron mucho más marcadas durante la segunda mitad del siglo. Las tensiones fueron surgiendo entre los defensores criollos y los críticos europeos. Pese a estas diferencias, casi todos los viajeros europeos reconocieron la atractiva figura de las tapadas, así como las joyas, los delicados pies y el perfume aromático de las limeñas. Todos subrayaban la vanidad y la coquetería de la vida pública limeña, algunos con cierto tono de respeto, otros con una sonora censura. Los relatos nos brindan sugerentes detalles acerca de las mujeres y las relaciones de género en Lima. Además tuvieron eco en la ciudad, donde influyeron en las campañas libradas contra las mujeres, y contribuyeron también a los debates transatlánticos.

## 2. Lima: el centro del lujo

El advenimiento del dominio borbónico a comienzos del siglo XVIII abrió Hispanoamérica a los viajeros franceses. En realidad, cientos de relaciones de viaje en el Perú colonial desmienten la idea de que los españoles mantuvieron un imperio cerrado y económicamente atrasado. Amédée Frézier, el ingeniero y capitán naval francés ya mencionado, visitó Lima en 1713 y escribió una influyente relación sobre su viaje. Si bien es cierto que solo estuvo una semana en Lima, su guía de la Ciudad de Los Reyes fue ampliamente leída tanto en francés como en inglés. Frézier no tenía mucho de bueno que decir de la población de la ciudad, y criticó a los criollos por sus sucios hábitos y sus excesivos lujos. Según él:

> «tanto los hombres como las mujeres están igual de inclinados a tener una vestimenta costosa. […] Vimos a damas que tenían en ellas un valor de más de 60,000 piezas de ocho en joyas: por lo general son lo bastante hermosas, de porte vivaz y más encantadoras que en otros lugares, y tal vez una parte de su belleza se debe al trabajo de las mulatas, negros, indios y otras caras espantosas, que son las más numerosas en todo el país» (Frézier, 1717: 219).

A lo largo de su relación, Frézier repitió una y otra vez esta descripción de los gastos extravagantes en que se incurría para la vestimenta y otras vanidades, así como en el contraste entre la población europea y las clases bajas de múltiples colores. También criticó la cercanía existente entre los diversos grupos sociales de Lima, señalando que sirvientas negras bien vestidas a

menudo acompañaban a las mujeres de la elite. No es sorprendente que Frézier condenara la aparente piedad limeña como una máscara que escondía un difundido comportamiento licencioso, y describió la indisciplinada vida religiosa, las prácticas supersticiosas, los hábitos relajados y el extendido concubinato (Frézier, 1717)[7].

Varios otros viajeros franceses contribuyeron a crear esta imagen de una ciudad con ciertos encantos, pero también con unas divisiones sociales perturbadoramente fluidas. Ellos coincidían en que la ciudad era en última instancia decadente y superficial. En 1716 De la Barbinais Le Gentil escribió:

> «El bello sexo es en este país de una licencia desenfrenada y se vanagloria de este libertinaje».

Y a continuación añadió que en Lima, «[t]odo se tolera y el qué dirán, un freno que el uso o las leyes han puesto a las pasiones en el resto del mundo, allí es desconocido o menospreciado»[8]. Le Sieur Bachelier publicó su relación en 1720, luego de Frézier y del también influyente Louis Feuillé. En la misma subrayó la riqueza de los jesuitas y la traza urbana precisa de Lima, pero también su pobre arquitectura y la abundancia de pobres. También describió el extraño paisaje producido por la considerable población de mendigos bien vestidos (Descola, 1968: 81)[9].

Betagh dejó una relación vivaz de sus aventuras en el Perú. Él fue arrestado y encarcelado por haber saqueado el puerto de Paita en 1720, pero como se trataba de un católico se le trasladó a Lima y se le dio un buen trato. Betagh sostenía que la población crecía debido al elevado número de desertores, quienes, atraídos por la abundancia y los encantos del Perú, así como por el «aliento con que se recibe a todo rostro blanco», dejaban sus naves cuando desembarcaban en Paita y el Callao. Continuó luego diciendo:

> «De todas las partes del mundo, la gente aquí es la más costosa en su vestir. Los hombres visten como lo hacen en Inglaterra, siendo sus sacos ya de seda, ya de fina tela inglesa, y los camelotes de sus cabellos

[7] Véase en Macera (1976: 38-39) un resumen de la visita y de las observaciones superficiales de Frézier.

[8] Ávalos de Matos, 2003: 119-122, 295-304, las citas en p. 298. Para las nociones francesas de los Andes véase Poole, 1997.

[9] Macera se burla de Bachelier, a quien califica de simple plagiario de Frézier. Macera, 1976: 37; Estuardo Núñez lo defiende de esta acusación (Núñez, 1989: 82-83).

están bordados u ornados con oro y plata; y sus chalecos usualmente son de los mejores brocados. Las mujeres jamás llevan aros o corsé, sino tan solo una chaqueta de Holanda de punto cerca de sus enaguas. [...] En cuanto a las perlas y piedras preciosas que llevan en anillos, y los brazaletes en el cuello y brazos, son muy extravagantes, aunque su valor apenas sí equivale a lo que exhiben» (Betagh, 1813: 7-8).

Betagh describió cuidadosamente las reglas y costumbres del coqueteo público, indicando que «el principio de la noche es una mascarada todo el año». Al anochecer, dice el viajero, los hombres meten sus cabellos dentro de una gorra y llevan un pañuelo alrededor del cuello, «de modo que es una moda universal estar disfrazado de una forma u otra, pues quienes no tienen amante están sumamente avergonzados de que se crea que son personas virtuosas, y deben estar con algún disfraz u otro para enfrentar las costumbres del mundo» (Betagh, 1813: 10). Las parejas que paseaban se mantenían a buena distancia de otras personas, esto es a «doce yardas cuando menos», y para evitar efectuar descubrimientos impertinentes o embarazosos no debían bajo ninguna circunstancia saludar a un conocido o aproximarse a otra pareja. Indicó también que la siesta era un momento para el romance. Betagh sostuvo que si bien este estricto protocolo contribuía a mantener la paz y la tranquilidad, en ocasiones sí estallaba la violencia a causa de los celos. Contó así el caso de una mujer que se enteró de que su amante veía a otra mujer y que le apuñaló con su propia daga (de él). El juez sorprendió a todos al dejarla libre, afirmando que la causa de sus actos había sido un exceso de amor antes que la malicia (Betagh, 1813: 10).

Betagh parecía admirar esta activa galantería y su compleja etiqueta, pero también condenaba su costo:

«Por agradable que estas prácticas resulten para los españoles criollos, ellas representan un gran inconveniente para la sociedad, pues los varones quedan tan absorbidos por este tipo de asuntos, que le dedican a las mujeres la mayor parte de su tiempo y echan a perder las conversaciones públicas. Por dicha razón no hay tabernas ni cafés, de modo tal que los hombres solo se reúnen en sus oficinas o en las iglesias. El mismo inconveniente aflige a esta propensión a la galantería, en mayor o menor grado, donde quiera que ella prevalece, y puede considerársele con justicia como la perdición de la industria, corrompe las mentes de ambos sexos e inculca los principios más bajos de la indolencia y el libertinaje» (Betagh, 1813: 10).

Para Betagh, el hecho de que los hombres de Lima se preocupasen tanto por sus amantes y sus aventuras amorosas confirmaba que habían perdido su vigor y estaban adquiriendo rasgos femeninos. Criticó también la oposición del Virrey a una pelea de box que los marineros intentaron organizar, lo que a sus ojos era una prueba de los nada viriles escrúpulos de los peruanos. Reconoció también que «si la galantería predominara aquí [en Inglaterra] tanto como en el Perú, pronto perderíamos también, igual que ellos, el gusto por las peleas profesionales y cualquier otra cosa que tuviese alguna afinidad con el trabajo o el peligro: tan natural es que el amor al placer vuelva cobarde al pueblo más bravo». Betagh asimismo presentó la existencia de las vastas zonas no colonizadas de Hispanoamérica como una prueba más de la indolencia de sus habitantes (Betagh, 1813: 10-12)[10].

Publicada originalmente en inglés, la relación hecha por Betagh no tuvo tanto eco en España y Lima como las de los viajeros franceses. Los informes de los oficiales navales españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en cambio, sí tuvieron un enorme impacto en los círculos políticos a ambos lados del continente. Las lascivas costumbres de la población limeña ocuparon bastante espacio en su retrato de una extendida corrupción e indolencia. En su relación de un *Viaje a la América Meridional*, Ulloa comenzaba su examen de la vestimenta limeña indicando que las telas eran bastante comunes y baratas, de modo que

> «no es reparable el ver un *mulato* ú otro hombre de oficio con un rizo tisú quando el sugeto de la mayor calidad no halla otra mas sobresaliente con que poderse distinguir» (Ulloa, 1990, tomo b: 71).

Como veremos, este deterioro en las barreras de las castas preocupó a las autoridades luego del sismo. Ulloa entonces afirmó que:

> «Todos visten con mucha ostentación y puede decirse sin exageración que las telas que se fabrican en los países donde la industria trabaja para conseguir sus invenciones se lucen en Lima más que en ninguna otra parte por la mucha generalidad con que se gastan, siendo esto causa de que tengan consumo las muchas que llevan las armadas de galeones y registros. Y aunque su costo es allí tan subido que no se puede comparar con el que tienen en Europa los mismos géneros […] esto es nada en los hombres respeto de lo pródigas que son las mujeres



[10] Con respecto a la masculinidad inglesa en este periodo véase Roberts, 1996.

> en vestirse y adornarse, assunto que seria injusto el no tratarlo en la extensión que requiere» (Ulloa, 1990, tomo b: 71).

Esta relación, que fuera publicada en 1748, resumía las distintas preocupaciones despertadas por la ropa femenina de Lima: el igualitarismo social, el alto coste de las importaciones extranjeras y la vana ostentación. No se trata de una coincidencia: los escritos de Juan y Ulloa influyeron en los debates en Madrid y Lima.

El tema de la vestimenta femenina comprendía más de la mitad del capítulo dedicado a «Del numeroso vecindario que contiene la ciudad de Lima, sus castas, genio y costumbres de sus habitadores, riqueza y obstentacion de sus trages». Ulloa reiteraba la preocupación por la facilidad con que un grupo social podía asumir los rasgos de otro, los ropajes extravagantes y la vanidad. Describió también cómo el uso del encaje no se restringía a las «casas de la nobleza [sino que era] común en todas las demás mujeres, a excepción del ínfimo grado de las negras» (Ulloa, 1990, tomo b: 71-72). Observó también que «las demás clases de mujeres siguen el exemplo de las señoras, así en la moda de su vestuario como en la pompa de él, llegando la suntuosidad de las galas hasta a las negras» (Ulloa, 1990, tomo b: 78). En su relato, Ulloa indicaba que los españoles encontraban que la ropa peruana era «poco decoros[a]», enfatizando aquí las enaguas cortas y sobrecargadas de joyas y otros ornamentos, como perlas, diamantes y joyas de oro y plata. El terciopelo y la seda eran los materiales más finos y más buscados (Ulloa, 1990, tomo b: 72). Según Ulloa,

> «Vestida una de aquellas señoras toda ella de encages en lugar de lienzos, quedando las telas mas ricas confusas con la variedad y adornada las perlas y diamantes, no se hace increíble lo que por allá se pondera en este assunto, regulando el valor de lo que se lleva quando se viste de gala desde 30 hasta 40 mil pesos, mas a menos según los caudales, grandeza digna de toda admiración, y de que usan aun las particulares por lo comun» (Ulloa, 1990, tomo b: 76).

La obra tuvo tal acogida que contribuyó a consolidar la imagen de Lima como el centro de las ropas lujosas y las fiestas públicas. Juan y Ulloa señalaron el contrabando de importaciones europeas como una de las causas de la aparente decadencia del virreinato. Con todo, la protección del monopolio hispano peruano no era la razón principal de esta descripción de Lima. Parecería más bien que Ulloa realmente quedó impresionado con el lujo de la ciudad, un tópico bastante desarrollado en las discusiones celebradas en Europa. Aunque

le preocupaba la arrogancia de las mujeres y la autonomía que tenían de sus esposos, Ulloa en cambio sí alabó la inteligencia y el encanto de las limeñas (Ulloa, 1990, tomo b: 76-79).

Courte de la Blanchardière, conde de St. Malo, llegó a Lima a comienzos de 1747, pocos meses después del terremoto. En su obra anotó el esplendor y el gasto en el vestir de las mujeres limeñas, así como la subversión de las jerarquías raciales:

> «Las mujeres aquí están tan ricamente vestidas que una de ellas sin ninguna alcurnia podría efectuar una brillante aparición en un teatro francés. Sus cabellos están trenzados y encopetados con diamantes, perlas y flores artificiales: llevan un sombrero negro, bordado con grandes pendientes de diamantes y perlas. Algunas de las mulatas y negras de mejor cuna también buscan esta extravagancia» (St. Malo, 1753: 75).

El Conde describió el difundido uso de brazaletes de diamantes para cubrir los brazos de las mujeres, que estaban «desnudos hasta los mismos hombros», y el uso extravagante de diamantes, oro y joyas. St. Malo observó horrorizado el hábito que las mujeres tenían de masticar tabaco. Luego de describir la bebida, las danzas, los sucios modales al comer («sus dedos, que están cubiertos casi por completo con anillos de diamantes, son sus únicos tenedores, y los llaman *tenedor natural*»)[11] y la práctica de compartir grupalmente un vaso de pisco o «aguas fuertes», el Conde exclamó:

> «el Perú me parece el centro mismo del lujo y el libertinaje, si acaso antes creía que los europeos no podían ser superados».

También criticó la «excesiva libertad» de los esclavos y mulatos, censurando su insolencia y sus fiestas los domingos en que bebían guarapo (alcohol de caña), y «cantan y ejecutan sus trucos» (St. Malo, 1753: 76-77, la cita en p. 77). En 1751 el alemán Wolfgang Bayer se refirió a Lima como Sodoma y Gomorra, afirmando que

> «[n]o hay, pues, ningún tipo de pecado contra el sexto mandamiento al que no se haya entregado este pueblo malo y desvergonzado, razón por la que domina en todos los lugares de este país el repugnante mal gálico» (Núñez, 1969: 31).

[11] «Tenedor natural« aparece en español en el original.

Los autores, especialmente los españoles, continuaron condenando el desorden social y los códigos morales de Lima durante la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX. En efecto, Gregorio Cangas, Hipólito Ruiz, Esteban Terralla y Landa y otros más incrementaron las críticas y retrataron a Lima como un erial decadente y peligroso. A lo largo del siglo XVIII, las críticas europeas de las vanidosas mujeres limeñas fueron de la mano con las denuncias del espectro multicolor de la ciudad y sus imprecisas fronteras sociales (Peralta Ruiz & Walker, 2006).

Estas relaciones de viajeros así como las representaciones literarias de los extravagantes estilos de vida de las mujeres limeñas, influyeron sobre las discusiones que tuvieron lugar en el Perú y las políticas que luego se aplicaron en el virreinato. A mediados del siglo XVIII, Superunda aludió a las relaciones francesas de Lima como la «detracción de los extrangeros». Hizo también un comentario similar acerca de la «detracción de los extrangeros, y Españoles», que criticaban las «licenciosas libertades» de los curas. Manso de Velasco usó estas críticas para justificar las reformas que aplicaría luego del sismo[12]. Su impacto, claro está, variaba. Juan y Ulloa representaban al Rey y reportaron sus hallazgos a Madrid. Su publicación, ampliamente leída, les convirtió en unas poderosas autoridades sobre los americanos, y su interpretación de la masiva corrupción y la explotación pasarían a ser textos importantes en las décadas anteriores a las guerras de independencia[13]. De otro lado, Betagh publicó en inglés y fue solo en el siglo XX que los investigadores descubrieron su reveladora relación de Lima.

En lugar de promover la discusión en Lima en torno a la vanidad, los lujos y las libertades sociales, estos textos más bien la reflejaron o ayudaron a darle forma. Podemos encontrar estas críticas y alabanzas a Lima en los textos peruanos de los siglos XVII y XVIII[14]. A mediados del siglo XVII, Francisco Antonio de Montalvo señaló que debido a las finas ropas usadas tanto por la



[12] AGI, Lima, Leg. 987; AGI, Lima, Leg. 984.

[13] La bibliografía sobre Juan & Ulloa es inmensa. Me beneficié de la lectura de Andrien, 1998; Brading, 1991: cap. 19; Lafuente y Mazuecos, 1987; Merino, 1956; Pimentel, 2001; Andrés Saumell, «Introducción», en Ulloa, 1990. Las conversaciones que tuve con Víctor Peralta también fueron de gran ayuda.

[14] Mary L. Pratt enfatiza la necesidad de incorporar «expresiones cuestionadoras desde el lugar de la intervención imperial«, no obstante lo cual señala correctamente que estos debates en torno a la sociedad colonial no pueden dividirse limpiamente en español *versus* criollo (o dominante contra subalterno). Véase su introducción, especialmente pp. 2-4 (Pratt, 1992).

nobleza como por la gente común, apenas si era posible distinguir diferencias entre estos grupos en los días de fiesta. Montalvo describió los sacos de seda usados por los mulatos y las joyas, así como la plata y el oro, que se encontraban en las casas de la gente común. «La Estrella de Lima» (1688) se jactaba del esplendor limeño citando su consumo de productos procedentes de Milán, Sevilla, Francia, Flandes, Cairo y China, entre otros lugares[15]. Los viajeros fueron testigos de esta elegante y suntuosa vida pública, pero también leyeron sobre ella y la discutieron con los mismos limeños. Esta representación tuvo su origen en una construcción europea. Para las autoridades estatales y eclesiásticas en el Perú, estas relaciones a menudo sensacionales constituyeron un incentivo adicional para tomar medidas con qué regular la vestimenta de las mujeres, pero ciertamente no su motivación más importante.

## 3. Vanidad y ostentación

¿Por qué preocupaba tanto la vestimenta de las mujeres a la Iglesia y al Estado, en particular después del terremoto? Hay tres factores relacionados entre sí que sobresalen en la documentación, inmediatamente antes y después del sismo: la emulación social y racial, el lujo y la vanidad, y la ira divina. El papel de la vestimenta en la emulación social era un tema que preocupaba al Estado colonial desde hacía un buen tiempo. Los velos de las tapadas podían usarse para esconder identidades, lo que permitía, como ya vimos, confundir mulatas con damas y solteronas con jóvenes cortesanas. Casi todos los viajeros tomaron nota de la habilidad que las mujeres de piel oscura, a las cuales usualmente se consideraba mulatas, tenían para imitar las ropas de la capa superior. Ellos criticaron los hogares multirraciales limeños, lo que incluía no solo a patriarcas y matriarcas blancos con sirvientes indios y esclavos negros, sino también a personas que se encontraban en algún lugar en medio de estos polos sociales. A mediados del siglo XVIII, muchas limeñas solían vestir bien a sus esclavos —al menos a aquellos que las acompañaban en público— empleando ropas similares a las suyas, un acto que en Lima era considerado una señal de prestigio. Para muchos extranjeros esto constituía una pavorosa proximidad social (O’Phelan Godoy, 2003: 108-109; Earle, 2001; 2003).

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se aplicaron decretos y leyes para fortalecer las distinciones raciales. En 1691 y 1716, las *Pragmática contra el*



[15] Ambos citados en Basadre, 1980: 78.

*abuso de trajes y otros gastos superfluos* limitaron el uso del oro, la plata, el satén, la seda y otros artículos de lujo. En 1725 el virrey del Perú dio un edicto que buscaba «moderar el escandaloso exceso de los trajes que vestían los negros, mulatos, indios y mestizos de ambos sexos». Varios años más tarde el virrey José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte, volvió a reglamentar el vestido, prometiendo hacer cumplir los reglamentos[16].

Rebecca Earle vinculó la preocupación por la emulación social con las cambiantes nociones raciales. Antes del siglo XVIII la raza estaba asociada con la cultura, por lo que podía manifestarse, entre otras cosas, en lo que uno consumía. De este modo, el uso de prendas españolas presumiblemente podía hacer que uno se convirtiera en europeo. Earle afirma que «[e]l potencial transformador de la emulación fue así una parte integral de las clasificaciones raciales sudamericanas» (Earle, 2003: 222). Las leyes, dadas de modo ocasional y rara vez aplicadas, indican que la movilidad social «excesiva» despertaba cierta preocupación, pero que ellas no contribuían de manera significativa a delinear las porosas fronteras existentes entre los grupos sociales. Earle sostiene que la relación entre raza y rasgos físicos, junto con la división de la sociedad hispanoamericana entre «gente decente» y «baja plebe» a comienzos del siglo XIX, puso fin a esta flexibilidad en la vestimenta, precisamente cuando Europa comenzaba a abandonar los códigos de vestir estrictos. La elite ridiculizaba los esfuerzos realizados por las clases bajas para vestirse como ella, y los retratos así como otro tipo de representaciones subrayaron las diferencias de clase. Las leyes suntuarias reaparecieron en Hispanoamérica debido a la preocupación que lo racial despertaba, en un momento en que estas diferencias comenzaban a ser abandonadas en el resto del mundo (Earle, 2001; 2003; Hunt, 1996). Earle presenta una hipótesis esclarecedora que contribuye a explicar los cambios producidos en la vestimenta y en su código. Lo racial casi invariablemente pasó a formar parte de las representaciones de la Lima del XVIII, tal como lo indica el examen de las relaciones de los viajeros efectuado supra. Pero también debemos tener en cuenta otros factores. Las discusiones que tuvieron lugar en Lima indican cuán importante es efectuar un amplio examen del lujo y del temor profundamente arraigado al castigo divino.



[16] Se encuentran reimpresos en Konetzke, 1962, vol. 3, tomo 1, «Pragmática contra el abuso de trajes y otros gastos superfluos», Madrid, 10 de febrero de 1716, doc. 92: 124-134, que menciona al documento de 1691: «Real Decreto Aprobando un bando del Virrey del Perú para moderar el exceso en los trajes que vestían los negros, mulattos, indios y mestizos», San Ildefonso, 7 de septiembre de 1725, doc. n. 114: 187.

España, al igual que Europa, fue el centro de acalorados debates en torno al lujo durante toda la edad moderna. Si bien es cierto que la discusión del lujo y los excesos tenía ya siglos, en la Europa del siglo XVIII la polémica estaba dejando atrás la condena de la extravagancia despilfarradora y sus lazos con el vicio y la corrupción. En ese momento su eje pasó a referirse al impacto económico y social de circuitos comerciales cada vez más amplios así como el creciente consumo de nuevos bienes. Autores como Voltaire, Adam Smith y David Hume defendían el papel del consumo como contribución al refinamiento y a la economía. Por otro lado, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau y otros críticos señalaban el coste que el creciente consumo inflingía a la sociedad tradicional y criticaban su exceso (Berg & Eger, 2003; Rico, 1984). En la Francia del siglo XVIII, el término *lujo* encerraba una amplia y difusa inquietud respecto a los cambios relacionados con la disolución de las divisiones sociales y de género, así como con el quiebre de la sociedad tradicional. La «confusión de los códigos», permitida por los nuevos patrones de consumo y la riqueza, era la preocupación principal (Maza, 2003, cap. 2: 55).

En España los debates tuvieron lugar en el contexto de discusiones más amplias en torno a las causas de la decadencia española. En 1788 Juan Sempere y Guariños publicó la *Historia del luxo, y de las leyes suntuarias*, que subrayaba los beneficios económicos del consumo y desmentía los contraataques moralistas (Sempere y Guariños, 1788; Cañizares-Esguerra, 2003a). Sempere formaba parte de una generación de intelectuales ilustrados surgidos con Carlos III, un grupo que incorporaba voces prominentes de Francia, Inglaterra y Escocia (Rico, 1984).

Dos grupos opuestos encabezaron en España el ataque contra el lujo. De un lado los moralistas, a quienes la Inquisición respaldaba, subrayaban las consecuencias decadentes del pensamiento y las prácticas sociales modernas, en particular para las mujeres. Ellos combatieron las cambiantes costumbres sociales del siglo XVIII, invocando la amenaza de la ira divina y de la decadencia social. De otro lado, un segundo grupo de críticos enfatizaba la creciente desigualdad económica y social producida por el ascenso de la burguesía y sus gastos superfluos. Por ejemplo, León de Arroyal, un crítico radical, escribió un poema que retrataba su disgusto con la pompa de las clases altas y que terminaba así:

> «Cuando miro tus galas ostentosas / Juan; cuando veo tus soberbios coches. / Con razón me horrorizo, pues conozco / que todo ello es sangre de los pobres» (Rico, 1984: 36).

En el Perú fueron los moralistas quienes encabezaron las campañas, pero también se dejaron oír las críticas sociales. Como veremos, los debates europeos en torno al lujo tuvieron eco en la controversia en torno a la vestimenta de las mujeres y la vida pública en la Lima del XVIII.

Sin embargo, los reformadores vieron la necesidad de «moderar» la vestimenta de las mujeres por razones que iban más allá del fortalecimiento de las jerarquías raciales y de género, al mismo tiempo que buscaban desalentar una pompa de por sí costosa. En Lima consideraban que estas reformas eran asimismo una respuesta urgente a las repetidas advertencias divinas debidas a las profanas costumbres de la ciudad. La lasciva vestimenta de las mujeres era sin duda un elemento pecaminoso —un indicador y un posible promotor de transgresiones mayores— y debía por ende ser enmendada. Si bien es cierto que los viajeros enfatizaban lo laxas que eran las fronteras sociales y que los ideólogos españoles condenaban los lujos, quienes defendían el cambio en Lima, que eran mayormente aunque no exclusivamente miembros de la Iglesia, enfatizaban más bien la indecencia de la vestimenta femenina y la ira divina que ella promovía. El terremoto de 1746 había sido una severa advertencia. Aunque manifestaron cierta ansiedad debido al posible quiebre de las fronteras raciales y los lujos, los reformadores se concentraron en los peligros que encerraban lo profano y el control de los cuerpos femeninos. El clero estuvo a la vanguardia de esta campaña.

## 4. «No bastaban al contener la voluntad imperante de las mugeres, maridos, libros, ni sermones»

El 11 de septiembre de 1734 Andrés de Munive, vicario general de la Catedral, presentó un edicto «contra las mugeres que usan los trajes profanos y escandalosos». La frase que abría el edicto subrayaba la naturaleza duradera del problema, juzgando que la vestimenta poco recatada de las mujeres «ha sido siempre motivo de escándalo a las repúblicas cristianas, por la ruina que causan en las almas, siendo incentivo, ocasión y fomento de muchos pecados mortales y objeto ofensivo a la vista de las personas rectamente modestas, por lo que en todo tiempo han fulminado censuras los prelados eclesiásticos, con el celoso fin de corregir tan detestable abuso». Criticaba, sin embargo, que la situación se hubiese deteriorado en Lima a tal extremo:

> «que de años a esta parte se ha introducido en esta ciudad y sus contornos este lamentable desorden, vistiendo las mujeres la ropa tan

alta, que descubren las piernas, trayendo los brazos desnudos o con cierta disposición de mangas y dobleces, que dejan penetrar la vista hasta lo interior del cuerpo, y manifestando los pechos».

El párrafo terminaba reconociendo los esfuerzos enérgicos pero infructuosos efectuados por los «misioneros apostólicos» para contener esta tendencia, y con ello que era necesario tomar nuevas medidas[17].

El Padre Munive prohibió por ello que las mujeres «de cualquiera clase o condición» se vistieran de modo tal que lucieran sus piernas, brazos o senos, o que llevaran la cola de su vestimenta de modo tal que revelara «lo interior». Volvió entonces a referirse a la necesidad de cubrir las partes del cuerpo que «puedan servir de incentivo o tropiezo a la vista». Quienes desobedecieran serían castigadas con la excomunión y sus nombres serían exhibidos públicamente, mientras que aquellas que fuesen descubiertas luciendo una vestimenta inapropiada serían expulsadas inmediatamente del interior de las iglesias. Munive exhortó a los sacerdotes y otras autoridades eclesiásticas a que hicieran cumplir estas órdenes e hizo que se publicara el edicto en todos los templos de Lima y Callao, para que así nadie pudiera «pretend[er] ignorancia»[18].

El marqués de Castelfuerte, Virrey en ese entonces, también tomó medidas. Una real cédula de 1725 aprobó su edicto «para moderar el escandaloso exceso de los trajes que vestían los negros, mulatos, indios y mestizos de ambos sexos, de que resultaban los frecuentes hurtos que se cometían para mantener tan costosas galas». El Virrey afirmaba que sus medidas anteriores no habían sido cumplidas y citaba el caso de dos esclavas del conde de las Torres, un miembro de la Audiencia, quien hizo caso omiso del edicto menos de un día después de su emisión. El Consejo de Indias coincidió con sus esfuerzos y estipuló las multas para los sastres que lo contravinieran[19]. En 1734 Castelfuerte ordenó a las autoridades que multaran a las «españolas» con mil pesos por vestir de modo indecente, dinero que sería usado para los hospitales y los prisioneros pobres, en tanto que las mujeres de sectores



[17] Andrés de Munive, 11 de septiembre de 1734, en Vargas Ugarte, 1949, tomo 6: 201-203; también figura en Medina, 1905, tomo 3: 175-176.

[18] Andrés de Munive, 11 de septiembre de 1734, en Vargas Ugarte, 1949, tomo 6: 201-203.

[19] Konetzke, 1962, vol. 3, tomo 1, «Real Decreto Aprobando un bando del Virrey del Perú para moderar el exceso en los trajes que vestían los negros, mulatos, indios y mestizos«, San Ildefonso, 7 de septiembre de 1725, doc. 114: 187.

populares serían encarceladas y expulsadas del Perú. Las negras, mulatas, cuarteronas, zambas, indias y mestizas que usaran dichas vestimentas serían expuestas a la humillación pública durante medio día, después de afeitárseles los cabellos y las cejas. A las mujeres con sayas que dejaran expuestos sus pies se les destruiría la ropa en la Plaza Mayor y serían confinadas en los hospitales de la ciudad, ordenándoseles que sirvieran a los pobres, o bien se las exiliaría a Valdivia, en Chile (Moreno Cebrián, 2000: 69). En su memoria, Castelfuerte enfatizó los esfuerzos que realizó por reformar las costumbres de la ciudad, particularmente las vestimentas profanas (Moreno Cebrián, 2000: 69)[20].

En 1734 Juan Cavera de Toledo, el obispo de Arequipa, emitió un decreto contra la vestimenta profana de las mujeres, en particular hacia aquellas que residían en Moquegua. Cavera lamentaba la poca atención que se prestaba a los sermones de los sacerdotes predicadores, lo que se evidenciaba en las «vanas vestiduras [incluso entre] señoras nobles». Citando las «perniciosas consecuencias y ruinas espirituales» que la vestimenta indecente de las mugeres promovía, Cavera fijó claras normas sobre qué partes del cuerpo debían estar cubiertas y los castigos para las transgresoras (Vargas Ugarte, 1961, tomo 4: 271-272)[21]. En 1744, el obispo de Arequipa impuso una serie de criterios y castigos igualmente severos, observando que la justicia divina, bajo la forma de plagas y sismos, no había bastado para poner fin al desenfreno[22].

Interpretando el terremoto de 1746 como una señal de la ira divina, en particular hacia la indecencia femenina, las autoridades tomaron medidas para aplacar la primera y reformar la segunda. Así el 27 de enero de 1747, el Cabildo Catedralicio realizó un diagnóstico del problema enfatizando que

> «las mujeres, en la mayor parte, (…) [no] ha[n] querido moderar la menos honesta y recatada disposición de sus vestuarios y prolijas composturas, la cual se ha hecho más reparable cuando por haber faltado el retiro de las casas donde se ocultaban, están manifiestas con mayor publicidad, particularmente en las ocasiones que como es preciso montan y andan a mula, descubriéndose más que los pies, con ofensa del propio y ajeno pudor».

[20] Sus memorias fueron redactadas por Pedro de Peralta Barnuevo.

[21] El documento se encuentra en la Colección Vargas Ugarte de la Universidad Ruiz de Montoya, «Auto del Obispo de Arequipa, D. Juan Cavera de Toledo, reprimiendo el abuso de los trajes femeninos sobre todo en Moquegua«, 1735.

[22] «Trajes inhonestos de las mujeres, de D. Pedro Bravo de Rivero, Obispo de Arequipa», hallado en la Colección Vargas Ugarte de la Universidad Ruiz de Montoya, 1744.

Ante esto, dicha institución dispuso que:

> «a todas las mujeres, de cualquier estado o condición que fueren, no usen ropas que no les lleguen hasta los pies, y que cuando montasen a mula, los cubran como también en todo tiempo los brazos, a lo menos hasta los codos, sin que puedan verse los pechos, y bajo de la misma pena el que no permitan que sus criadas usen sus vestuarios en otra forma» (Medina, 1905, tomo 3: 435-36).

El 1 de febrero, los pregoneros anunciaron el bando, publicándolo en templos y capillas. Se esperaba que se le cumpliera tanto por «conciencia» como por temor a la «comunicación de censuras»[23].

Este bando categórico subrayaba que la destrucción de las casas, así como de los conventos y otros edificios, había forzado a las mujeres a merodear por calles y plazas, haciendo por ello que fueran mucho más visibles. La pérdida de artículos personales, la ropa inclusive, tal vez justificó inicialmente la vestimenta inusual y posiblemente menos decorosa llevada por la mayor parte de la población limeña inmediatamente después del sismo. Sin embargo, a ojos de la Iglesia resultaba ahora un vicio peligroso más que una necesidad temporal: las mujeres tenían que cubrirse. La oración final referida a la servidumbre manifestaba una preocupación, no con la emulación social —las mujeres de piel oscura y de clase baja que imitaban la moda— sino con la práctica de la elite limeña de vestir a sus criados y esclavos con ropas igualmente finas y profanas.

El 3 de febrero, el Virrey estipuló las multas para quienes desobedecieran el bando del 27 de enero. Al igual que Castelfuerte en el decenio de 1730, Superunda respaldó las medidas tomadas por la Iglesia con penas que variaban según la posición social de la culpable. Las mujeres enfrentaban multas de cincuenta pesos, quince días en la cárcel y el decomiso de sus ropas. Quienes no pudiesen pagar la multa se exponían a pasar treinta días en la cárcel, trabajar en una panadería, o prestar servicio personal en un hospital[24]. El arzobispo Barroeta no iba a dejar que el Cabildo Catedralicio le superase y en 1751 emitió un bando contra las ropas femeninas, exigiendo que cubriesen los tobillos y que de llevar vestidos con mangas, les llegaran hasta los codos (Vargas Ugarte, 1961: 144).



[23] Llano Zapata citó la frase sobre el cubrirse las partes del cuerpo, pero transcribió que la cobertura del brazo llegaba hasta el puño y no al codo (Llano Zapata, ¿1747?: 92).

[24] No hallé este decreto, pero se le cita en Papió, 1987 [1765]: 258.

Un valioso estudio de la vestimenta en el Chile colonial indica que con la preocupación por la vestimenta femenina, la Iglesia se preocupaba más por lo profano y la indecencia, en tanto que el Rey y el Estado virreinal subrayaban los peligros del lujo y la vanidad (Cruz de Amenábar, 1996: 95-99). Sin embargo, estas preocupaciones se mezclaban en épocas de catástrofes y de creencia en la ira divina. La relación de noviembre de 1746, enviada a Sebastián de Eslava, virrey de Nueva Granada, y redactada por el virrey Manso de Velasco (o tal vez por Victorino Montero del Águila, su asesor principal), indica cómo era que estas nociones estaban entretejidas. La relación sostenía que los terribles daños inflingidos a Lima podían tener consecuencias positivas, si ello tenía como resultado la reducción de la vana ostentación y con ello una mejora en la vida económica y moral de la ciudad. El autor incluyó estos comentarios en una mordaz denuncia contra las descarriadas costumbres de la ciudad, subrayando lo inevitable de la ira divina en una urbe tan perversa. Al mismo tiempo subrayaba los múltiples beneficios que la ciudad podría disfrutar si sus habitantes enmendaban sus costumbres.

El autor describió a Lima como «[e]l Coliseo de la Profanidad», describiendo sus ornados edificios, lujosos carruajes e indómitas y frívolas mujeres. Logró así unir estos elementos dispares en un contexto marcado por la corrupción y una inclinación desmedida por el gasto, la cual podía, no obstante, ser enmendada. En el texto se brindaban numerosos ejemplos de excesos desmesurados, así como los usos más productivos, en términos sociales, económicos y morales, que podían darse a dichos recursos: el monto que las mujeres gastaban en flores y perfumes podía suministrar la dote de una hija o construir una casa, en tanto que el gasto de «loca vanidad» en encajes, diamantes y trenzas podría financiar el decorado de las nuevas casas con adornos de plata. En este párrafo sobre la ostentación, el autor afirmaba que «se han reído las [otras] naciones» del Perú[25]. A él le agradaba la idea de que las calles con agujeros y cubiertas de escombros no permitiesen el paso de carruajes durante los próximos años, ya que esto ahorraría millones de pesos y desalentaría los amoríos ilícitos. Consideraba también que el cumplimiento de esta predicción —que resultó errada, puesto que los coches retornaron a las calles en pocos meses— sería un golpe para la «enemiga profanidad». También describió y realizó algunos estimados sobre el alto costo de las reuniones sociales y funerales.



[25] AGI, Santa Fe, Leg. 572.

El autor se adelantaba así a quienes pudieran cuestionar su lógica y sus cálculos de los enormes ahorros que se tendría practicando una vida pública menos ostentosa, señalando que era Dios quien había actuado y que por ello era necesario tomar medidas adicionales para aplacarle. Escribió entonces:

> «[q]ue el Reyno no puede destruirse con dejar dentro de sus habitadores, y en la fabrica de casas dos millones que probablemente era lo menos, que gastaba esta ciudad cada año en los matheriales de coches, y ligereza del adorno de las mujeres. [?] que era como preciso para todo lo que se ha dicho, antes bien debemos considerar que las moderaciones del gasto, que debian sugetarse para pragmáticas humanas, es Dios quien con ruinas las intima; por que no bastaban al contener la voluntad imperante de las mugeres, maridos, libros, ni sermones»[26].

En otras palabras, Dios se había visto obligado a actuar debido al fracaso de los mortales. Aunque las engalanadas residencias y carruajes usualmente son relacionados con los varones y la vestimenta extravagante con las mujeres, en este pasaje en particular la población femenina de Lima es retratada como la causa última de toda la extravagancia de la ciudad. El autor sostiene que disminuir los gastos en carruajes, vestimenta y edificios ornados no solamente aplacaría a Dios, sino que también mejoraría la situación económica de la ciudad y el virreinato —la recaudación fiscal inclusive—, así como el orden moral.

## 5. Los franciscanos

Mientras que las diatribas en contra de la extravagancia femenina reiteraban temas recurrentes del siglo XVIII, fueron los franciscanos quienes dirigieron la carga contra la vestimenta profana. Como ya vimos en el capítulo 2, esta orden había tenido un papel particularmente importante en las misiones de Europa y América desde el Concilio de Trento (1545-1563) y la creación de *De Propaganda Fide*, la congregación para la propagación de la Fe. La oleada de franciscanos que llegaron al Perú luego de las guerras de sucesión española trajeron nuevas (o revividas) formas de evangelización, que en muchos casos ponían la mira sobre el comportamiento y la vestimenta profanos de las mujeres en sus misas y campañas de tipo coreográfico. La vestimenta femenina les obsesionaba. Por ejemplo, en la década de 1730 fray Eugenio Lanuza y

[26] AGI, Santa Fe, Leg. 572. Sobre Montero del Águila consúltese Lohmann Villena, 1974b.

Sotelo observó que en Lima «es infinita la multitud que padece una mísera pobreza, lo que ha ocasionado en parte el genio vano que tienen los naturales en gastos en galas. El adorno de las mujeres es singular e inimitable, pues es sobradamente deshonesto y causa horror» (Lanuza y Sotelo, 1998: 109).

A mediados del siglo XVIII, el Virrey y una serie de instituciones enviaron a España un testimonio de los esfuerzos realizados por los franciscanos. Manso de Velasco alabó su éxito en la reforma de «costumbres, vicios, y abusos» de todas las ciudades, pueblos y lugares donde habían evangelizado. No solo habían «reformad[o] las corrompidas costumbres, y las escandalosas prácticas, que havía introducido el vicio», sino que además habían «plant[ado] en todas ellas la semilla verdadera de la virtud en las confesiones devotas, y publicas penitencias que se han hecho» (Manso de Velasco, Lima, 175?). El Cabildo Catedralicio describió los heroicos esfuerzos de los franciscanos después del sismo, indicando la multiplicación de las procesiones de sangre y sermones espirituales gracias a su ejemplo. Señalaba también que la gente acudía al padre Joseph San Antonio, quien había ayudado a librar la ciudad de «amistades obscenas, de odios, y rencores, y reconciliación de muchos casados que estaban descasados» (Manso de Velasco, Lima, 175?)[27].

En lo que después indudablemente fue entendido como un asombroso caso de clarividencia, en 1744 los franciscanos convencieron a Joseph de Zevallos, el arzobispo de Lima, que reimprimiera un libro de ensayos y tratados sobre la vestimenta femenina, reunidos y publicados previamente en España por el padre Juan Agustín Ramírez. Su portada rezaba: «Reimpresso en Lima a diligencia de los RR. PP. Missioneros Apostólicos de San Francisco».

El texto mismo comenzaba señalando que los franciscanos, no satisfechos con veintidós días de prédica «que están continuando, y repitiendo por Calles, y Plazas, y ahora en la Iglesia de su Colegio de Guadalupe», advirtieron la necesidad de propagar sus ideas no solo a través de actividades públicas «sino también por el [texto] escrito» (Ramírez, 1744: portada y p. 1). En su introducción, el arzobispo Zevallos subrayaba los beneficios de la buena moral y confrontaba las excusas usadas por hombres y mujeres para vestir ropas profanas. En respaldo de esta introducción, así como del texto mismo, figuraban numerosos ejemplos del castigo divino de mujeres que no acataron tales advertencias.



[27] El documento es del Cabildo Eclesiástico Metropolitano.

El arzobispo proclamaba que las «Señoras y Principales» podían distinguirse de las mujeres ordinarias vistiendo las ropas apropiadas y acatando las costumbres sociales. Al mismo tiempo ahorrarían dinero, que de otro modo se gastaría en una vestimenta más sofisticada. Como las mujeres de clase baja imitaban las prendas finas y escotadas, las mujeres distinguidas destacarían si usaban ropas más sutiles. En el prefacio al argumento de Ramírez, Zevallos cuestionaba tres excusas dadas para vestir estas ropas: que los mismos varones usaban cada vez más telas finas («pañuelos bordados de seda negro») y diseños nuevos; que los padres y esposos animaban a las mujeres a vestirse de modo profano; y que las mujeres se habían excusado a sí mismas consiguiendo el permiso de «hombres doctos y confesores». El arzobispo hacía a un lado la moda masculina señalando que era igual de pecaminosa y pidiendo a los varones que no dieran un mal ejemplo. En cuanto al segundo punto, pidió a los hombres que enseñaran la «doctrina cristiana» en su hogar y que «impu[sieran] el santo Temor de Dios» (Ramírez, 1744: «Introducción»). Señaló también que los sacerdotes no podían ir a los hogares, y que por ende era la obligación de los «Padres de familias» fomentar la doctrina cristiana y vigilar a las mujeres, tanto las de la familia como las criadas. Zevallos hizo a un lado el argumento de que la vestimenta tal vez no tuviera «animo de provocación», indicando su naturaleza pecaminosa fuera cual fuese la intención de la usuaria. En esta sección fomentó una separación de los sexos en la esfera doméstica y anotó los peligros que entrañaban «los Bayles, y cantares profanos inhonesto». Por último reiteró la necesidad de que los confesores enseñaran el santo «Temor de Dios», descartando de paso que el descuido en esta materia fuera una posible justificación o excusa de una vestimenta cuestionable.

El Padre Ramírez inició su texto admitiendo las dificultades que había para convencer a las mujeres, a las que califica como «ignorantes» o tercas en mantener sus costumbres profanas. Citó así la paciencia y el *fatigatus* de Cristo con una mujer samaritana en el pozo de Sichâr (Juan 4). Se concentró entonces en las mujeres «que visten trages profanos, incentivos, de torpeza, y lascibia a los que las miran», enfatizando cómo era que Dios castiga a las que alegan ignorancia:

> «sucede en muchas mugeres; se cubrirán sus carnes, quando experimenten de Dios el castigo; y por mucho que se les persuadan, no lo harán antes».

Lamentaba también la exposición de «la cerviz, garganta, hombros y muchas partes de pechos y espaldas», subrayando el daño hecho no solo a la propia

familia y la servidumbre de las pecadoras, sino también a todos aquellos que las vieran, jóvenes, viejos y religiosos inclusive. Citó entonces a Jeremías 5:26, donde se afirma que los hombros y espalda desnudos de las mujeres son «la red y lazo en que caen miserablemente muchas almas» (Ramírez, 1744).

Ramírez brindaba diversos ejemplos, como el de una mujer en España que cayó muerta luego de decirle al sacerdote en la Iglesia que «por más que predique, no tengo de enmendarme en mis vestidos». También presentó detalladas revelaciones, en particular una de Santa Brígida (1303-1373). En estas narraciones, un Jesús ensangrentado se le aparecía a una mujer y le anunciaba que él estaba pagando las culpas de ella, o amenazando en otro caso a una mujer con que enviaría bolas de «fuego del Cielo, que abrasse[n], y consuma[n] esta vanidad». En ellas también se describía a una mujer cuyas costumbres pecaminosas y su uso de los cosméticos se vieron castigados con una vida después de la muerte con harapos de color cenizo.

El grueso del folleto consta de ejemplos de mujeres y hombres castigados por su vestimenta profana. Estas historias incluían los usuales horrores de la temprana Edad Moderna: diablos en los espejos, calderos de líquidos ardientes, dragones que usaban redes para impedir que las almas ingresaran al cielo, ángeles que predicaban la muerte, y la constante amenaza de una eterna condena en el infierno. Una historia sostenía que las mujeres con ropas profanas y escotes indecentes eran peores que «rameras»:

> «son más amadas de los Demonios, que las Rameras, porque sacan mas fruto para el Infierno de ellas, que de las mismas Rameras» (Ramírez, 1744: 18). El Padre Ramírez condenaba vehemente a las mujeres que vestían ropas inapropiadas en la iglesia, amenazándolas con la ira de los ángeles y los serafines. Luego terminó ocupándose de las tres excusas usadas por las mujeres y que el arzobispo Ramírez examinara anteriormente.

Los mismos franciscanos resumieron también los esfuerzos que realizaron para reformar al Perú y ofrecerle asistencia luego del terremoto/tsunami. El representante de la Provincia de los Doce Apóstoles, su congregación peruana, escribió que entre sus logros se hallaba «[l]a reforma de los trages profanos, y escandalosos de cantares, y bayles deshonestos, [lo que] ha constado a la vista, los hurtos reprimidos, los adulterios evitados, y los casamientos públicos, y secretos, [así como] las procesiones de penitencia, y sangre por calles, y Plazas» (Manso de Velasco, 175?). Sus esfuerzos se concentraron en «aplacar la justísima ira de Dios, que a todo rigor sacó la cara contra sus criaturas, que la

provocaron sus vicios, y relaxadas costumbres». Describieron así a fray Tomás de Cañas, quien fuera nombrado provincial de los franciscanos días después del terremoto, caminando descalzo por las calles repletas de escombros, llevando una corona de espinas y un lazo alrededor del cuello, y rogando a los sobrevivientes que buscaran la penitencia (Manso de Velasco, 175?).

El Padre José de San Antonio, cuyo celo predicador observamos en el capítulo 2, escribió a España a finales del decenio de 1740 solicitando el envío de más franciscanos para el Perú. Según él, el vestido femenino era la razón central de los problemas morales que plagaban al Perú y que habían promovido el terremoto:

> «Uno de los vicios más escandalos[o]s, que el suplicante y sus Compañeros han procurado desterrar en todos aquellos dilatados Reynos del Perú, Santa Fe, Quito, Tierra Firme y Chile[…] como origen y principio de la perdición de innumerables almas, crecidos caudales, casas y familias, es el de los trages provocativos y escandalosos en las mujeres de todos estados, y colores, siendo las señoras principales las más comprehendidas en este abuso tan infernal, pues solamente con que estas reformaran sus trages, y vistieran con la honestidad tan deseada, y repetida en tantos años […] se reformaran luego al punto sus criadas, y esclavas, con todas las demás Españolas, Negras, Mulatas, Indias y Mestizas de dicha ciudad, y todas las demás de los referidos Reinos» (Heras, O.F.M., 1983: 25)[28].

Según este mismo autor, el espantoso estado moral de la ciudad se derivaba de las ropas impropias de las mujeres, o hundía sus raíces en ellas. Él se lamentaba de que la divina advertencia bajo la forma del sismo, y las medidas tomadas por el Virrey y el Cabildo Catedralicio, no hubiesen logrado suprimir las ropas profanas, lo cual era un paso crucial en la restauración del orden y en el aplacamiento de Dios. Los franciscanos trabajaron diligentemente para efectuar estos cambios, recibiendo el respaldo explícito del Virrey, el Arzobispo y otras autoridades.

Gran parte de Lima consideró que el terremoto-tsunami era un acto de ira divina, y es de presumir que respaldó las medidas ya descritas. Las mismas



[28] Tengo una copia de este documento gracias a los tenaces esfuerzos de Claudia Rosas en el Archivo Histórico de la Congregación de Propaganda Fide, Roma. Fray Joseph de San Antonio, «Viva Jesús». Fondo S.C., America Meridionales, tomo 3: 207-208.

tapadas tal vez coincidieron con la necesidad de moderar el comportamiento público. No obstante las campañas subsiguientes contra las ropas y el comportamiento femenino, así como las representaciones que los viajeros extranjeros nos han dejado, indican que los efectos, si hubo algunos, solo fueron temporales. Así, la moda francesa mantuvo su primacía, los extranjeros describieron las licenciosas costumbres limeñas y las campañas volvieron esporádicamente. Por ejemplo, en el decenio de 1780, el fraile capuchino Mariano de Junqueras condenó «las costumbres relajadas» de Lima. Su informe, que llegó al Consejo de Indias en España, atribuyó gran parte de la culpa a «la monstruosa profanidad del traje que usan las mujeres españolas nacidas en el Reino del Perú y sus inmediaciones, traje que sobre ser el más deshonesto que se vió jamás, impide la uniformidad entre los vasallos de un mismo monarca, da el más vehemente incentivo a los contrabandos y entretiene la industria extranjera con perjuicio de la propia» (Konetzke, 1962, vol. 3: tomo I)[29]. El Consejo, en cambio, admitió la futilidad que tenía el legislar cambios a la vestimenta femenina y afirmó que solo el comercio y la ilustración, mas no así los edictos, podían cambiar la «impotencia de las leyes para variar los usos y costumbres peculiares de los pueblos» (Konetzke, 1962, vol. 3: tomo I).

En 1791 el *Mercurio Peruano* publicó un artículo condenando los gastos extravagantes de una tapada promedio, lo que constituía una seria amenaza al presupuesto doméstico de un «hombre honrado»[30]. Tales anécdotas indican que la campaña contra las mujeres y su vestimenta inapropiada en la década posterior al cataclismo de 1746 no tuvo éxito. Las tapadas continuaron paseándose, los flirteos públicos y un incesante concubinato siguieron marcando la vida social, y los hombres y mujeres de distintos grupos sociales continuaron gastando una gran cantidad de dinero en ropas y vestimentas. En 1835, Flora Tristán afirmaría que:

> «No hay ningún lugar sobre la tierra en donde las mujeres sean más libres y ejerzan más imperio que en Lima» (Tristán, 1974: 24).

Un intelectual chileno que visitó esta ciudad en 1850 sostuvo que la saya y el manto, la vestimenta de la tapada, «son las armas de la independencia de

[29] «Consulta de Consejo de las Indias sobre una representación del misionero capuchino Fr. Mariano de Junqueras para reformar las costumbres relajadas del Perú», Madrid, 25 de agosto de 1789: 660-663. También condenó a los conventos y monasterios de la ciudad.

[30] «Carta escrita a la sociedad sobre los gastos excesivos de una Tapada». *Mercurio Peruano*, 10 de febrero de 1791.

la mujer, y ellas han hecho más por la elevación y por la influencia social del bello sexo, que los libros y congresos con que las francesas han procurado conquistarlas» (Lastarria, 1941: 236). Si bien es cierto que debemos sopesar estas citas con cautela, ellas indican que los esfuerzos realizados para aplacar la ira divina y controlar lo que las mujeres vestían y la forma en que actuaban, fueron un fracaso.

# Capítulo 8
# «Toda esta gente de yndios y negros no nos tiene buena voluntad»: las rebeliones de Lima y Huarochirí de 1750

[¡Lima] es una ciudad sanguinaria, luego, ay de esta ciudad sanguinaria! […] Y ¿para quién los ayes esta ciudad sangrienta que se gloria derramando sangre de muchos y de todos los indios, solamente porque son cristianos y no son españoles.

Fray Isidoro de Cala (?)
[José María Navarro, ed.] 2001: 417-418

La proliferación de categorías raciales y la fluidez de las identidades étnicas en la Lima del siglo XVIII no significaban, claro está, que la raza no constituyera un problema. En realidad, el poder estaba dividido en base a criterios raciales. En su estudio *Aristocracia y plebe*, Flores Galindo sostuvo que el temor a los sectores populares determinó el comportamiento de la elite a lo largo del siglo

XVIII, y que las divisiones internas de las clases inferiores, fundamentalmente de tipo racial, impidieron o estorbaron las rebeliones y revoluciones hasta las guerras de emancipación en las primeras décadas del siglo XIX. En otras palabras, al mismo tiempo que se trazaba una línea horizontal entre la elite y la plebe, las divisiones al interior de esta última estorbaban una acción colectiva (Flores Galindo, 1984). Otros estudiosos han cuestionado la importancia del racismo entre las clases bajas, mostrando más bien el predominio de «matrimonios mixtos» y la interacción cotidiana entre negros, mulatos, indios y otros integrantes de las heterogéneas clases bajas de Lima[1].

En realidad, la misma evidencia puede respaldar ambas posturas. Innumerables juicios criminales describen a indios, zambos, mestizos y otros más trabajando y viviendo juntos. Todos los barrios de Lima estaban mezclados racialmente. Pero al estallar un conflicto —a menudo por una pequeña deuda o una afrenta menor— los insultos raciales incrementaban las tensiones y a ello le seguía la violencia. Mientras que los insultos raciales eran algo raro en la Ciudad de México de mediados del periodo colonial, las causas criminales en Lima frecuentemente los mencionan, y a menudo como la chispa que encendió la violencia entre los miembros de la plebe[2]. Aunque siempre estaban presentes, la raza y el control social asumieron una mayor urgencia luego del terremoto, cuando las clases bajas recurrían a la violencia o parecían estar a punto de hacerlo para tomar las cosas en sus propias manos. Una ola criminal, una conspiración y un levantamiento trajeron a primer plano el descontento de las clases bajas, particularmente de negros e indios, y las visiones alternativas que tenían de Lima, lo que promovió los temores y una actitud a la defensiva por parte de la elite.

Las relaciones sobre el desastre lamentaban de manera uniforme la oleada criminal que le siguió, culpándola a las poblaciones de clase baja, y a los negros en particular. Después de apropiarse de joyas y ropa de sobrevivientes y muertos o que se encontraban en casas abandonadas, los ladrones comenzaron



[1] El importante estudio de Jesús Cosamalón debió haber promovido más debates y discusiones (Cosamalón, 1999).

[2] En Ciudad de México, las «expresiones abiertas de prejuicio racial rara vez se daban entre los plebeyos» (Cope, 1994: 76). Flores Galindo (1984) alude a una «permanente tensión étnica» en Lima y da algunos ejemplos (pp. 168-1680; la cita está en la p. 169). Las causas criminales de la época están repletas de insultos raciales y sexuales. Para un ejemplo vivaz véase AGN, Cabildo, Justicia Ordinaria, Leg. 3, cuad. 3, 1749. Para las relaciones entre indios y negros véase Restall, 2005.

a arrancar la madera, las puertas y las ventanas de los marcos de los hogares pudientes. El tesorero de la cofradía de la Purísima Concepción señaló amargamente que una casa que esta había poseído había quedado destruida, y que los restos habían sido víctimas de «continuos insultos y robos». En 1749 Pablo y Agustín Vásquez de Velasco, administradores de una capellanía, vendieron un solar «eriaso, sin puertas, ventanas, ni madera alguna, porque se las han robado todas»[3]. La *Desolación de Lima* clamaba que «[l]os Negros, y la esclavitud se entregaron al robo de las desiertas ruinas»[4]. Llano Zapata describió el robo de un rosario de plata de una imagen de la Santa Virgen, en la plaza de Santa Catalina. Tras señalar que este no era un caso aislado, condenó «la insolencia de la plebe y gente baja de esta corte, que ni por miedo de la tierra castigada, ni por temor de un Dios ofendido, distingue a lo sagrado para sus hurtos, ni de lo humano para sus robos». En otro pasaje denunció a las clases multicolores de Lima:

> «siempre gente de esta clase abunda en las grandes Cortes, y mas en esta en que la diferencia de naciones, se ha hecho como miscelánea de colores; y como menos espuesta al rubor, mas inclinada a latrocinios e insultos en que las más veces son comprendidos estos díscolos y malvados» (Llano Zapata, 1747: 84-85 y 77).

Otra relación mencionaba el «desorden de la plebe», en tanto que varias otras describieron escenas horrorosas de pobres robando a los heridos, o retirando las joyas de los muertos (Anónimo, 1863 [1746]: 161-162; Montero del Águila, 1746: 174). Al mismo Virrey le preocupaba que los esclavos ya no obedecieran a sus amos[5]. Por este motivo hizo levantar horcas en el Callao y en Lima, e incrementó las patrullas alrededor de la ciudad. Los comentaristas de la elite retrataban a los negros y a la plebe de raza mixta como criminales oportunistas, pero consideraban que los esclavos eran aún menos confiables y potencialmente más peligrosos.

Los ladrones parecen haber organizado sus esfuerzos a solo pocos días después del terremoto, cuando estas medidas recién estaban comenzando a tener efecto. El 30 de octubre, un negro a caballo gritó que otra ola aún más grande que la primera golpearía pronto, y que esta vez llegaría a Lima.

[3] AGN, Notarios, Manuel de Echeverz, 1747, prot. 219, f. 1003; AGN, Notarios, Francisco Estacio Meléndez, 1749, Prot. 381, f. 1187. Estos son apenas dos ejemplos de muchos.

[4] Montero del Águila, 1746: 7.

[5] AGI, Lima, Leg. 511, carta del 20 de junio de 1748.

Él y otros más llamaban a la gente a que huyera al este, hacia los cerros. Ni el Virrey, el marqués de Ovando, ni varios sacerdotes no lograron disuadir al pueblo, y una multitud de sobrevivientes abandonó la ciudad en medio del pánico. Ovando describió los rostros conmocionados y exhaustos de los desesperados que huían. Una mujer amenazó con golpearle con una piedra y gritó que prefería morir que regresar y «verse amenazada cada instante de tan terribles sustos» (Ovando, 1863: 54-55)[6]. Todos sufrieron con la conmoción y el pánico:

> «el llanto de los niños, los sollozos y alaridos de las mugeres, los suspiros de los hombres, y los quejidos de los viejos fueron tantos, que se hizo un nuevo mar de lágrimas».

La gente corrió a los cerros y «apretó tanto la fatiga, que los pecados no se decían sino que se gritaban» (Llano Zapata, ¿1747?: 72-73). Al parecer, el rumor había sido una treta de los ladrones para facilitar el saqueo de Lima.

El Virrey relacionó el pillaje y el desorden con la dispersión en la que se hallaba la población. Por ejemplo, en enero de 1747, cuando duplicó el número de alcaldes ordinarios de dos a cuatro, justificó esto como una medida con la cual «asegurar la quietud y paz pública de todo su recinto y [para que se] eviten los robos, homicidios, y demás delitos que se pueden cometer en su dilatada circumbalación, asegurando asimismo los bienes[,] caudales y efectos que se hallan en dichas casas arruinadas y en los ranchos y habitaciones de los vecinos que se han refugiado en las huertas, campos, y sitios inmediatos a la ciudad»[7]. Pero al mismo tiempo que interpretaba el caos posterior al sismo como un reflejo del quiebre de la organización espacial de la ciudad, también le añadió un tono racial a la ola del crimen pues culpó a los negros y a la población racialmente mixta de la plebe.

Por más contradictorio que pueda parecer, el papel de los afroperuanos era esencial a la vez que marginal en la Lima colonial. En términos legales, la separación quinientista de Hispanoamérica en dos repúblicas, de europeos e indios, no había estipulado una posición clara para los negros y los grupos mixtos. Aunque los primeros estaban ubicados sin dificultad en el último



[6] El Marqués asimismo menciona el rumor del secuestro de una mujer de religión, posiblemente una monja. La insurgencia de las clases bajas, el caos urbano y el posible abuso sexual de una monja: todas las pesadillas de los dirigentes de la ciudad estaban presentes.

[7] Archivo Histórico de la Municipalidad Metropolitana de Lima, Lima, Libro de Cabildo, tomo 35, 1730 a 1756, folio 156, 1 de enero de 1747.

peldaño de la escala social, las dudas acerca de su rango y estatus religioso perduraron durante todo el periodo colonial. Los esclavos enfrentaban los horrores de esta clasificación, en tanto que los negros libertos debían vérselas con otras formas de discriminación e injusticia. El empleo que la mayoría de ellos encontraba como jornaleros les permitía ganar lo suficiente para comer y a veces un poco más que eso. Sin embargo, tenían un papel visible en la vida pública de la ciudad, secular y religiosa. Incluso algunos de ellos habían ascendido social y económicamente. Los negros eran miembros importantes de la milicia, las cofradías y algunos gremios de artesanos. Su masiva presencia hizo que a los miembros de las capas superiores de la Colonia les preocupara el «carácter africano» de Lima[8]. Esta ambigua situación fue confirmada por los levantamientos y rebeliones del siglo XVIII. Las fuerzas españolas normalmente contaban con soldados y espías negros entre sus filas, lo que recordaba las batallas por la conquista en el temprano siglo XVI, pero los grupos rebeldes también reclutaron negros[9].

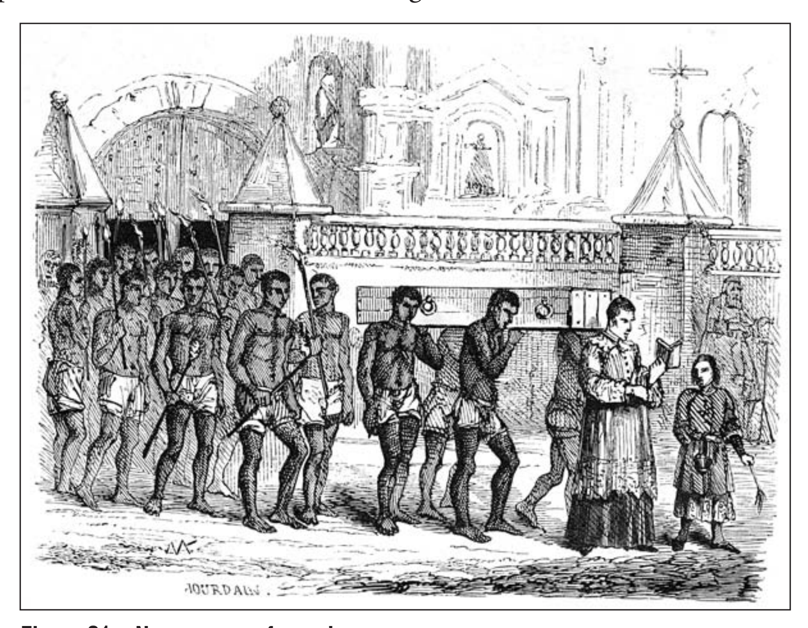



**Figura 21 – Negros en un funeral**
Fuente: Simón Yanque (Estebán de Terralla y Landa) *Lima por dentro y fuera*. Ilustración de Ignacio Merino, 192 (París, 1854)

[8] El término es de Jouvé Martin, quien alude al tardío siglo XVII (Jouvé Martín, 2005: 22-23).

[9] En la década de 1780 la rebelión de Túpac Amaru decretó la abolición de la esclavitud a pesar de que en los Andes meridionales, donde se hallaba la base de los rebeldes, había una minúscula población negra.

A la luz del discurso criminal colonial, así como del lugar que ocupaban los negros en Lima, no sorprende que los observadores vieran en ellos a los culpables de los delitos que siguieron al terremoto. Muchos esclavos fugitivos habían sobrevivido cometiendo delitos menores y como salteadores de caminos —los infames bandoleros de la costa—, en tanto que algunos negros libertos complementaban sus ingresos como vendedores ambulantes o jornaleros con actos ilegales. Para los indigentes, las puertas abiertas de las casas arruinadas y la ropa y joyas en las personas en estado de shock o los muertos, presentaban una oportunidad tentadora en un momento en que los acostumbrados códigos social y disciplinario habían quedado anulados, en tanto que los lugares en donde solían comer se habían perdido. De otro lado, la sociedad colonial del siglo XVIII exhibía una criminalidad de corte profundamente racial, que consideraba a todos los negros como proclives al delito y a otras formas de deshonor. Asimismo, muchos culpaban a los negros de la propagación de las enfermedades (Flores Galindo, 1984; Aguirre, 1993; Velázquez Castro, 2005; Warren, 2004; Vivanco, 1990).

Las clases altas no consideraban a los indios como criminales natos, no obstante lo cual los trataban con cautela, poniendo en tela de juicio su adhesión a la Iglesia Católica y cuestionando su lealtad al Rey. Estas preocupaciones resultaron correctas en los años posteriores al sismo, cuando grupos conformados por indios y personas de ascendencia mixta intensificaron su lucha contra lo que ellos percibían como la injusticia y la marginación. El terremoto había debilitado los símbolos y la aparente fortaleza del dominio hispano.

## 1. Los indios de Lima: trabajadores, nobles y conspiradores

Los indios suministraban la mano de obra y los bienes que permitieron reconstruir la ciudad. Ellos cargaron madera, arena, roca, cañas, cal y otros materiales; vendieron papas, ají, hojas de coca y una rica variedad de frutas y otros productos de los Andes, la costa y la selva; y fabricaron adobes y ayudaron en otras labores de construcción. Lima, sin embargo, no podía siempre contar con esta mano de obra barata. Algunos indios levados para que trabajaran después del terremoto volvieron a sus pueblos para cuidar de sus cultivos. Lima era además el hogar de muchos indios nobles que sostenían descender de la elite incaica, y por ende reclamaban derechos especiales.



En junio de 1750 los indios fueron más allá de su papel tradicional de trabajadores, pequeños comerciantes y nobles, cuando las autoridades

descubrieron que un grupo de los que vivían en Lima, en el Cercado, habían organizado una conspiración para matar y expulsar a los españoles. Los sacerdotes se enteraron del complot y alertaron al Virrey. El plan incluía prender fuego a los techos, inundar las calles, tomar la Plaza Mayor y ejecutar a europeos. Aunque los españoles reprimieron a los conspiradores rápida y brutalmente, la preocupación que les causaba la posibilidad de que esta conspiración tuviese conexiones más amplias, resultaron estar bien fundadas cuando una rebelión más sostenida y violenta estalló en el vecino Huarochirí, la zona andina al este de Lima. En este caso, los rebeldes dieron muerte a más de una docena de autoridades y movilizaron a sus partidarios en una extensa zona. El terremoto había tanto revelado como incrementado la vulnerabilidad del dominio hispano. El virrey Manso de Velasco y otras autoridades se sintieron amenazadas desde abajo, a través de dos fallas: una geológica, la otra cultural/racial.

El papel del rebelde era algo familiar entre la población andina del XVIII, puesto que cientos de motines, revueltas y rebeliones sacudieron esta zona. La rebelión de Túpac Amaru, entre 1780 y 1783, fue el levantamiento más grande de la Hispanoamérica colonial y se propagó por gran parte de la Sudamérica occidental, humillando a las fuerzas virreinales y obligando a gran parte de la población a elegir un bando[10]. Los historiadores usaron estos movimientos sociales como una ventana a través de la cual entender el Perú de los Borbón, y como una oportunidad con la cual colocar a los indios en el centro de la historia. En este sentido, los levantamientos del Cercado y Huarochirí aquí examinados arrojan luz —entre otros temas— sobre la oposición a los españoles, las formas divergentes de entender el colonialismo, y los obstáculos que había para la formación de movimientos sociales multiclasistas y multirraciales. Cabe, sin embargo, el peligro de ubicarlos en una larga línea de levantamientos. Esta perspectiva tiende a culminar en las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, o las guerras de independencia a comienzos del siglo XIX. Los rebeldes son retratados con demasiada facilidad como «precursores» de la independencia, cuando en realidad tuvieron objetivos, inspiraciones y tácticas sumamente distintas. Colocar estos movimientos en una perspectiva de larga duración significa sacar a los participantes de su contexto e insertarlos en una lucha maniquea

[10] La bibliografía sobre Túpac Amaru es inmensa. Entre los principales estudios tenemos los de O'Phelan Godoy, 1988; Lewin, 1967; Stern, 1983.

de los «pueblos andinos» contra los españoles. La base social, el lenguaje y la plataforma de los participantes del Cercado y Huarochirí difirieron enormemente de las de los levantamientos de décadas posteriores.

La reacción del virrey Superunda a los acontecimientos indica las ambigüedades y contradicciones de la política seguida por los Borbón con la población andina. Cumplir el objetivo borbónico de incrementar las remesas enviadas a España y disminuir la autonomía local requería que la explotación se intensificara (un tributo más alto, mayores levas y el reparto forzado de mercaderías), así como el debilitamiento de la venerable tradición curacal de autonomía en el gobierno de las comunidades. Las autoridades reconocían que estas políticas no eran populares y que por ende incrementaban las probabilidades de que hubiese motines, insurrecciones y hasta rebeliones, algo que fue cada vez más común a lo largo del siglo. Es más, el reemplazo de los curacas por forasteros era algo costoso y complicado. Pero el problema fue más allá del coste político y económico de incrementar el poder y las rentas del Estado. Tal como lo indican los escritos de Manso de Velasco sobre los acontecimientos del Cercado y Huarochirí, las autoridades se daban cuenta de que para ese entonces la división del virreinato en castas precisas era ya una ficción. Manso de Velasco lamentó la desordenada organización social de Lima y la débil presencia de la población europea. También lamentó percatarse de cómo la ciudad «des-indianizaba» a los indios, dándoles distintas visiones del mundo y culturas materiales, erosionando así sus diferencias respecto de otros grupos. Aunque él insinuó que las divisiones entre peruanos estaban debilitándose, consideraba que la integración del indio era algo imposible o nada práctico, y en última instancia buscó restaurar las endebles bases diseñadas para separar a las dos repúblicas. La Corona misma había vacilado, insegura de si la idea ilustrada de la ruptura de los grupos e identidades corporativas, un proyecto que por definición debía poner la mira en los indios, podía realmente funcionar en el Perú. El Virrey y otras autoridades locales creían que eso era imposible. Estas contradicciones se agudizaron en medio de las demandas que España hacía de incrementar las rentas y el alarmante desafío que se encontraba en el propio patio delantero del Virrey —la Plaza Mayor— y en el interior de la ciudad.

El Cercado y Huarochirí también demostraron la complejidad de las aspiraciones e ideologías que los indios tenían a mediados del siglo XVIII. Desde hace algunos años, los historiadores han venido estableciendo una correlación entre las crecientes demandas hechas por los Borbón y el incremento de la insurgencia en los Andes. Podemos observar estos elementos

en Huarochirí, puesto que los curacas que sentían que su posición se estaba debilitando tuvieron un papel importante en la rebelión, en tanto que los rebeldes dejaron dolorosamente en claro el odio que sentían por la autoridad colonial, el corregidor. Pero otro agravio incrementó el descontento indígena: la negativa a permitirles ingresar en las órdenes religiosas. Esto representaba un rechazo a siglos de esfuerzos hechos por la población andina para anular su definición de «cristianos nuevos», que los hacía inferiores ante los europeos. Cambiar esta definición significaba que podían ser «adultos en la religión» y no ya niños a los cuales había que controlar, poniendo así en peligro las bases ideológicas del colonialismo hispano. El texto que motivó a la población andina en esta época fue una petición hecha por tres frailes franciscanos, en la cual exigían que los españoles abrieran las órdenes mendicantes a los pueblos indígenas, una demanda que cuestionaba el dominio colonial, puesto que estas campañas situaban a los Incas como predecesores de la monarquía española, y por ende les otorgaban iguales derechos aristocráticos. La nobleza indígena de Lima (sin duda menospreciada por la nobleza indígena del Cuzco) hizo eco de esta y otras quejas en sus esfuerzos para ser reconocidos como iguales de los españoles. Sus ideas y acciones difirieron enormemente de los del campesinado indígena que tomó parte en docenas de levantamientos andinos. Por lo tanto, en este capítulo prestaré particular atención al texto franciscano *Representación verdadera*, así como a las maniobras realizadas por los indios de Lima en las fiestas de 1748, dedicadas a la coronación de Fernando VI.

¿Qué papel tuvo el terremoto? Tan pronto examinó el estado de la ciudad tras su devastación, el Virrey se preocupó de que esto no hubiese alterado el ordenamiento material y espiritual de Lima, al punto de que el dominio hispano estuviese en peligro. Manso de Velasco jamás separó la destrucción física del terremoto de la convulsión social que promovió (o amenazaba promover). Había, pues, que enfrentar ambas fallas geológicas, la sísmica y la social o racial. Superunda se apresuró a reconstruir, a asegurar el control sobre las armas de fuego y prevenir la formación de vínculos entre Lima y su interior, dada la amenaza que la rebelión de Juan Santos Atahualpa representaba.

Este último, a quien se llamaba «Apu Inca» (Señor Inca), era un mestizo probablemente originario del Cuzco que llegó a la Amazonía occidental, o ceja de selva, en 1742 y reclamó el derecho que decía corresponderle, como descendiente del ejecutado emperador Atahualpa, a resucitar el imperio incaico. Juan Santos forjó un movimiento multiétnico que incluía a afroperuanos (esclavos y ex esclavos), indios y mestizos de la sierra, y nativos de la cuenca amazónica. Sus fuerzas mantuvieron a raya al Estado colonial

durante más de una década, venciendo a tres grandes expediciones militares y acercándose cada vez más hacia Lima y la costa. Sus tropas detuvieron la evangelización franciscana en esta zona de frontera, dando muerte a más de veinte frailes y obligando a muchos otros a regresar a la costa. A Manso de Velasco y otros les preocupaba que, en medio de las secuelas del sismo, la plebe de Lima estableciera contacto con este levantamiento y ambos extendieran los combates a todo el Perú central, la costa, los Andes y la selva[11].

Superunda reconocía los profundos peligros sociales y económicos que involucraban a los indios, mas al no tener una solución y hallarse presionado por Madrid, optó en última instancia por reestablecer el *estatus quo*. La población andina utilizó la reconstrucción para promover su propia agenda, tal como los demás grupos lo habían hecho, sustentando así proyectos que podían asumir una naturaleza profundamente subversiva. Además, la catástrofe había traído a primer plano las supuestas premoniciones de Santa Rosa concernientes a la destrucción de la ciudad y el retorno de los Incas en 1750. El Virrey y su círculo íntimo no eran los únicos que vieron los años posteriores como una época de peligros y cambios radicales.

## 2. Lima, 1747

El virrey Manso de Velasco encontró numerosas razones para preocuparse por la población andina. Desde 1735 más de una docena de motines, revueltas, levantamientos y rebeliones indígenas tuvieron como objetivo a las autoridades virreinales, y en menor medida a los sacerdotes. En algunas ocasiones se trató de revueltas locales como la de Lucanas en 1736, en la que los indios apedrearon al alcalde por haber este golpeado a un ex alcalde indígena. En otras ocasiones se propagaron más allá de un pueblo o distrito y unieron a otros grupos y regiones. El virrey Castelfuerte (1724-1736) impuso una política que buscaba hacer más estricta la recaudación de impuestos mediante la elaboración de nuevos censos, un control más rígido de las autoridades, y el pago de impuestos por parte de los mestizos, lo cual provocó una extensa oposición y promovió alianzas entre mestizos e indios (O'Phelan Godoy, 1988: 79-94, 111)[12]. A las autoridades les preocupaba que la rebelión de



[11] En 1752 cesaron sus acciones, luego de su mayor éxito militar. Sobre Juan Santos véase Stern, 1983; Varese, 2002; Flores Galindo, 1994, «La chispa y el incendio»: 93-107.

[12] Para una cronología de los levantamientos véase pp. 297-307. Véase también Stern, 1983, especialmente p. 49; Pearce, 2001.

Juan Santos pudiera propagarse a los Andes y llegara a Lima. En su memoria de gobierno, Superunda advertía que los indios «[n]o olvid[a]n sus antiguos soberanos y miran a los españoles como usurpadores» (Superunda, 1983: 247). Al Virrey le preocupaba la falta de armas en Lima, así como el pequeño porcentaje de europeos. Advirtiendo que el estado caótico de la capital podría fomentar la discordia y facilitar el trabajo de los rebeldes, Superunda apresuró la reconstrucción subrayando la conexión existente entre reasentamiento y estabilidad política.

El descontento indígena con los españoles giraba en torno a varias cuestiones. En el siglo XVIII el Estado colonial elevó los impuestos e incrementó las demandas laborales. Los curacas enfrentaban cada vez más dificultades, tanto para apaciguar a los indios a los que representaban como para satisfacer al Estado. Muchos de ellos fueron reemplazados por personas que carecían de raíces locales. Estos «curacas interinos» buscaban beneficiarse rápidamente y a menudo provocaban un extenso descontento indígena[13]. Los motines y rebeliones que infundieron miedo a las autoridades a lo largo del siglo XVIII, expresaban una profunda oposición a diversos tipos de explotación y a la intrusión de autoridades no locales, lo que venía a ser una amenaza para la autonomía política local. Los pueblos indígenas cuestionaban los crecientes impuestos y demandas laborales, así como las fechorías de las autoridades, recurriendo tanto a medios no violentos —fundamentalmente la negociación y el sistema judicial— como a la acción colectiva. En los levantamientos aquí estudiados, los rebeldes manifestaron y desarrollaron la difundida oposición a diversas formas de explotación, así como a la usurpación y los abusos cometidos por autoridades no indígenas.

Los impuestos, las levas laborales y las autoridades intrusas no eran la única razón de las quejas hechas por la población indígena. En 1748 el franciscano fray Calixto Túpak Inca publicó una *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación Indiana hace a la Majestad del Señor Rey de las Españas y Emperador de las Indias* (in Loayza, 1948: 14, 16). Este notable texto divulgó el profundo resentimiento provocado por la exclusión indígena de las órdenes religiosas, un agravio que en última instancia cuestionaba el dominio hispano y que influyó sobre los rebeldes de Lima y el interior. A partir del *Libro de las lamentaciones* del profeta Jeremías —la espeluznante relación



[13] Estas tensiones se hallan resumidas en Andrien, 2001, cap. 7; Larson, 1988; Sala i Vila, 1996; Spalding, 1984, especialmente cap. 9.

de la destrucción de Jerusalén a manos de los babilonios— y profundamente imbuida con el pensamiento apocalíptico del barroco tardío, la *Representación verdadera* expresó la indignación existente contra las barreras que cerraban a los indios el camino a la Iglesia, en particular a las órdenes mendicantes[14]. Su queja principal era que ellos no podían ser más que «donados», esto es, miembros de una orden que pagaban una pequeña dote, tomaban los votos y trabajaban como virtuales sirvientes y no como frailes[15]. Sin embargo, Fray Calixto fue más allá de esta demanda y criticó a los españoles por no hacer cumplir sus leyes, por impedir que los indios ascendieran tanto en la Iglesia como en el Estado, y por permitir que la explotación se difundiera y la autoridad se extinguiera[16].

La *Representación verdadera* y otro texto similar, el *Planctus Indorum* (1750), escrito en latín presuntamente por Fray Isidoro de Cala y Ortega, también franciscano, han sido interpretados como un reflejo de un «movimiento nacional inca», «nacionalismo criollo», pensamiento apocalíptico barroco, escolasticismo tardío y reformismo ilustrado[17]. Todas estas interpretaciones son parcialmente correctas, puesto que en dichas dos obras podemos encontrar estos distintos elementos. La *Representación verdadera* y el *Planctus Indorum* fueron más allá del argumento central acerca del derecho de los indios a ser miembros plenos de las órdenes mendicantes y de la Iglesia. Sus autores también ofrecieron reflexiones acerca de los Incas y las injusticias del dominio hispano, en particular la disonancia existente entre la teoría y la práctica. La *Representación verdadera* culpaba repetidas veces a las autoridades en el Perú de no implementar lo que el Rey deseaba, y por ende solicitaba permiso para que Fray Calixto viajara a Madrid a reunirse con el rey y la reina, para que así los indios, a través de su persona, pudieran «verlos, conocerlos y adorarlos, y

[14] Fray Calixto Túpac Inka, *Representación verdadera. El Señor don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están más de doscientos años. Exclamación de los indios americanos, usando para ella de la misma que hizo el profeta Jeremías a Dios en el capítulo 5 y último de sus Lamentaciones.* Para el pensamiento apocalíptico véase la introducción de José María Navarro, *Una denuncia profética*, y Mujica, «El arte y los sermones», en Mujica, 2002: 218-306, especialmente pp. 222-238.

[15] O'Phelan Godoy ha mostrado que en el siglo XVIII, los indios nobles que pasaban la prueba de la pureza de sangre gracias a su estatus, tuvieron un acceso limitado al sacerdocio (O'Phelan Godoy, 2002). Sobre este punto véase también Olaechea, 1969; 1972.

[16] Fray Calixto Túpac Inka, *Representación*, in Loayza, 1948; O'Phelan Godoy, 2002; Bernales Ballesteros, 1969; Vargas Ugarte & Guerra, 1966, tomo IV: 227-256.

[17] Para un resumen de distintas perspectivas véase Peralta, 1996: 68-69.

mostrarles sus llagas, cara a cara»[18]. Ambos textos criticaban al movimiento de Juan Santos, no obstante señalar que la carencia de frailes indios y el abandono de los ideales cristianos habían inducido a algunos a tomar medidas radicales[19]. Juan Carlos Estenssoro ha mostrado cómo la demanda indígena de que se les permitiera ingresar al sacerdocio, formaba parte de un esfuerzo más amplio por abandonar la definición de los indios como «cristianos nuevos», y para que se les considerara más bien «cristianos viejos». Esto disolvería uno de los postulados fundamentales de la estratificación social colonial, una distinción clave entre europeos e indios. Se trataba, por ende, de una demanda de gran alcance[20]. El texto reflejaba la frustración con las vacilaciones de las políticas borbónicas frente al ingreso de los indios a las órdenes mendicantes, así como una preocupación más profunda con respecto a la amenaza que las reformas emprendidas por la Corona constituían para las prerrogativas indígenas[21].

Fray Calixto nació en Tarma, en 1710, y fue hijo de un español y de una noble indígena, descendiente del Inca Túpac Yupanqui. Ingresó a la orden franciscana como donado en 1727 y pasó algún tiempo en Lima, España, Guatemala y Charcas (en el Alto Perú, actual Bolivia). Es posible que en 1744 tomase contacto con los rebeldes liderados por Juan Santos (Bernales Ballesteros, 1969: 6). En 1748 envió la *Representación verdadera* —la cual fue publicada en Lima pese a no contar con todas las licencias requeridas— a los curacas de todo el Perú, en un intento de reunir dinero para así poder ir a España a presentársela al Rey. En Quillabamba (Cuzco) se ganó el respaldo de Fray Isidoro de Cala y Ortega, quien le acompañó en su extraordinario viaje a España; también contó con el estímulo de Fray Antonio Garro. Muchos son los que creen que o bien Cala y Ortega o Garro, y no Fray Calixto, fueron el autor de la *Representación verdadera*; los estudiosos también discuten quién fue el autor del *Planctus Indorum*[22].

[18] Fray Calixto Túpac Inka, *Representación*, en Loayza, 1948: 19.

[19] Véase Navarro (2001: 170), donde se llega a afirmar: «No es rebelión de indios, sino fuga de las crueldades de la tiranía; y son los españoles quienes realmente aparecen rebeldes al Rey Católico». Véase también pp. 428-429. Para Juan Santos véase Fray Calixto Túpac Inka, *Representación*, *in* Loayza, 1948: 16-17.

[20] Este es un argumento clave de Estenssoro, 2003. Véase también su ensayo «Construyendo la memoria», en Natalia Majluf, 2005.

[21] Con respecto a las vacilaciones véase O'Phelan Godoy, 1995: 47-63; Garrett, 2005, cap. 4.

[22] Vargas Ugarte y Bernales Ballesteros creen que fue obra de Garro, Estenssoro que fue Cala.

Lo que sí sabemos es que Fray Calixto fracasó en sus esfuerzos por obtener fondos del cabildo de indios de Lima para presentar su caso en Madrid. En lugar de ello tomó una ruta más económica y clandestina. Él y Cala y Ortega dejaron el Cuzco el 25 de septiembre de 1749 y llegaron a Buenos Aires el 15 de febrero de 1750. Allí se escondieron hasta que lograron escabullirse al Brasil y abordar una nave en Río de Janeiro el 19 de abril, llegando a Lisboa tres meses después. Desde Portugal enviaron una copia de la *Representación* al Papa a través de un banquero que estaba viajando a Roma. Ellos por su parte se dirigieron furtivamente a Madrid, evadiendo una orden de arresto, pero una vez allí se dieron cuenta de que era altamente improbable conseguir una audiencia con el Rey. En lugar de ello esperaron al monarca afuera de su finca y milagrosamente lograron entregarle el manuscrito cuando éste abrió la ventana de su carruaje mientras paseaba una noche de agosto[23]. Días más tarde se les informó que el Rey y sus ministros lo habían leído y que les había «caus[ado] gran novedad»[24]. En las siguientes semanas, Cala y Ortega se reunió con las autoridades en Madrid para explicar las acusaciones hechas en la *Representación*, y ambos frailes dieron cuenta de su odisea a sus superiores franciscanos en esta ciudad. No fueron castigados de inmediato por su orden o por la corte, pero el arribo a Madrid del informe de Superunda sobre los levantamientos producidos en Lima y la vecina provincia de Huarochirí, en los que implicaba a «dos religiosos de San Francisco», impidió que se realizara todo examen serio de las quejas incluidas en la *Representación*. El 9 de mayo de 1751 el Consejo Real consideró que el texto era subversivo y prohibió su difusión en el Perú (Bernales Ballesteros, 1969: 8-10; Peralta, 1996: 81). Su increíble buena suerte en la entrega del documento al Rey llegó a su fin con el arribo inoportuno del informe enviado por el Virrey.

En Madrid, Calixto continuó escribiéndole al Rey. A comienzos de 1751 se describió a sí mismo como un noble leal a su majestad así como a los reyes incas. Se lamentaba de cómo en el Perú, los buenos católicos habían sido sacados de la Iglesia y forzados a dirigirse a la montaña y a la idolatría. Rogaba por ello al rey que

> «se sirv[ier]a coadyuvar al logro de la deseada quietud de aquel Reino; pues de los contrario pueden sobrevenir fatales consecuencias» (Loayza, 1948: 67).





[23] Bernales Ballesteros (1969) resume esta aventura.

[24] Citado por Bernales Ballesteros, 1969: 8.

A finales de 1751 Fray Calixto fue enviado a Valencia, donde habría de ser lego. Retornó luego al Perú y continuó con sus actos quijotescos y tal vez subversivos. A Fray Isidoro de Cala se le negó el permiso para entregar el manuscrito al Papa y fue retenido en España, pero sin ser apresado. Ello no le impidió continuar cabildeando en el entorno real. En última instancia, los dos frailes tuvieron éxito. En 1766 el rey Carlos III concedió a los indios el derecho a ingresar a las órdenes mendicantes, a estudiar en cualquier colegio religioso, y a ascender en las jerarquías religiosas y gubernamentales[25].

Los incas, tal como lo indican la *Representación verdadera* y otros documentos, fueron un símbolo crucial en los debates y movimientos políticos de esta época. Al mismo tiempo que intentaban abrir la puerta que conducía a la Iglesia y descartar así la distinción cristiano nuevo/cristiano viejo, los indios nobles querían también representar a España como una continuación de la monarquía incaica. La elite indígena había luchado desde el siglo XVI por conseguir el reconocimiento de su nobleza. En el siglo XVIII, estos esfuerzos en ocasiones conllevaban un mensaje subversivo que podía avivar las llamas de la rebelión. Sin embargo, estas no eran meras proyecciones intelectuales auspiciadas por nobles o por jefes rebeldes. Para las masas indígenas, la memoria constantemente recreada de los incas —«la utopía andina»— tenía una naturaleza abiertamente sediciosa y fomentó una serie de proyectos disidentes (Flores Galindo, 1994; Estenssoro, 2005). La gente común evocaba y recordaba a los incas. Por ejemplo, un jesuita francés anónimo anotó en la década de 1740 o 1750 que en Chincha, al sur de Lima:

> «[e]stos indígenas conservan con cariño el recuerdo del último de sus Incas y se reúnen de tiempo en tiempo para celebrar su memoria. Cantan versos en su alabanza y tocan sus flautas aires tan lúgubres y emotivos, que excitan la compasión de todos los que los oyen» (Nieto Vélez, 1982-1983: 288)[26].

La invocación a los incas, la nobleza indígena descontenta y la sedición de las masas indígenas se fusionaron finalmente en los acontecimientos del decenio de 1740.



[25] Para el decreto que menciona a Isidoro de Cala véase Vargas Ugarte, 1949, tomo 6: 126. Para lo que llevó a este decreto, así como cambios anteriores tales como una real cédula de 1697, véase O'Phelan Godoy, 1995: 47-68; Muro Orejón, 1975.

[26] Nieto piensa que el texto data de 1751 pero yo sospecho que podría ser anterior, puesto que en su examen de Lima no se mencionan los daños producidos por el terremoto.

### 3. *El Día de Lima*

En enero de 1747 llegaron a Lima las noticias del deceso del rey Felipe V, acaecido el 9 de julio de 1746, y de que su hijo le había sucedido como Fernando VI[27]. Las ceremonias se celebraron en agosto en una iglesia temporal en la Plaza Mayor, una vez que se reubicó a todos los que allí se habían refugiado. En reconocimiento al estado en que se hallaba Lima, así como a la necesidad de guardar luto apropiado por Felipe V, el Virrey pospuso las celebraciones por la coronación del nuevo Rey hasta el 23 de septiembre, fecha del cumpleaños de Fernando VI. Las prolongadas celebraciones fueron detenidas en octubre para conmemorar el terremoto, y luego reiniciadas a comienzos de 1748 (Montero del Águila, 1863 [1746]: 184-185)[28].

Las fiestas para celebrar al nuevo Rey le plantearon un serio problema al Virrey. De un lado, ¿cómo podía un ciudad devastada, con muchos enfermos y con casi toda la población de luto, celebrar fiestas tan complejas y prolongadas? La Plaza Mayor solamente podía ser limpiada de manera temporal, y los escombros cubrían todas las calles de la ciudad. ¿Tenía Lima la estabilidad, el espacio y los recursos necesarios para celebrar la coronación de Fernando VI? Por otro lado, algunos clérigos se preguntaban si era apropiado celebrar en tiempos de tanta necesidad, cuando la ira divina acababa de ser desatada. En Hispanoamérica, a los rituales oficiales —misas, procesiones y «diversiones» previamente aprobadas— usualmente les seguían actividades más carnavalescas en las cuales las clases bajas se expresaban y festejaban abiertamente. Los siempre preocupados guardianes de los códigos morales no veían con buenos ojos estas ruidosas y desenfrenadas celebraciones.

El Virrey y su círculo íntimo advirtieron los peligros que encerraba el organizar estos festejos. No obstante, Superunda consideraba que las noticias de la sucesión en España «estimular[ían] a los que hicieron ranchos y chozas en la plaza a que la desalojasen», y en general a que la gente se retirase de jardines, plazas y zonas fuera de las murallas de la ciudad y regresara a sus casas (Conde de Superunda *in* Moreno Cebrían, 1983: 265). Los comentarios favorables de los esfuerzos realizados por el Virrey, aparecidos en la *Noticia Annalica*



[27] En su memoria, Superunda menciona que las noticias llegaron a Lima el 21 de febrero, Conde de Superunda *in* Moreno Cebrían, 1983: 265; Victorino Montero del Águila sitúa la fecha en enero, Montero del Águila, 1863 [1746]: 185. *El Día de Lima* (Anónimo, 1748b) incluye el anuncio oficial, el cual llegó a Lima a través de Panamá y Quito (Anónimo, 1748b :107-168).

[28] Para una versión véase Anónimo, 1760.

y en *El Día de Lima*, subrayaban el asombroso éxito de Manso de Velasco en preparar la ciudad para las festividades, usándolas como un símbolo del resurgimiento de la capital.

*El Día de Lima*, una relación de doscientas páginas de las fiestas por la coronación de Fernando VI, describe el lamentable estado de la ciudad luego del horrendo cataclismo y su resurgimiento gracias a la entusiasta respuesta que sus habitantes dieron a las enérgicas medidas del Virrey. El texto hace frecuentes alusiones al mundo clásico, como Plinio el Joven y el Monte Vesubio, o Virgilio y el saqueo de Troya. Afirmando que los terremotos son la peor de las catástrofes, el autor compara favorablemente a la resurgente Lima con Troya, Atenas, Cartago y Esparta, razón por la cual la llama «Fénix» (Anónimo, 1748b: 54-56). El anónimo autor señala que Lima «ha firmado las paces con los terremotos, ha tomado las precauciones más seguras contra sus violencias». Y continúa así:

> «Todo era promptitud; pero todo era magnificencia; y para quien havía visto la Ciudad tan aniquilada, era un asombro verla tan abastecida. Parecía, que commovida también del gozo la naturaleza había hecho sus comercios subterráneos, para producir en vez de los metales los empleos, y ofrecer el oro, y la plata fabricados...» (Anónimo, 1748b: 122-123).

La población no solo se había visto conmovida por los esfuerzos del Virrey, sino que la tierra misma, la culpable de las penas de la ciudad, también había enmendado su conducta. Las descripciones enfatizaban cómo los vecinos trabajaron incansablemente para limpiar las calles para la procesión de septiembre. *El Día de Lima* celebraba el glorioso triunfo sobre los escombros y la ociosidad (Montero del Águila, 1863 [1746]: 185-186; Anónimo, 1748b: 116).

El 22 de septiembre de 1747, las campanas de las iglesias sonaron a partir del medio día para señalar la víspera de las fiestas en honor del nuevo Rey. La gente vestía sus más finas galas, mientras que la elite cabalgaba en sus mejores carruajes para ver los arcos y las esculturas que veneraban a Fernando VI. Al siguiente día, los representantes de los grupos e instituciones corporativas como la Real Audiencia asistieron a misa en la mañana. El coche del Virrey era un «luciente signo de que tan admirable Pompa era el glorioso triumpho de la alegría» (Anónimo, 1748b : 174). Por la tarde, los batallones de la milicia, en representación de las principales corporaciones, como la nobleza y el cabildo, se alinearon con sus mejores insignias y caballos en la Plaza Mayor, para emprender la real cabalgata. Aunque las epidemias que habían asolado Lima

después del terremoto habían reducido el número de nobles, eso no había disminuido su entusiasmo por la pompa (Anónimo, 1748b: 165). Encabezada por el pendón real, la procesión atravesó el arco triunfal con su elaborada factura y se dirigió hacia el sur, a la iglesia de La Merced, que constituía la segunda parte del recorrido. Volvió entonces a la Plaza de Armas recorriendo calles con nombres tan maravillosos como Guitarreros y Mercaderes y avanzó siete manzanas hacia el este, pasando por el macizo convento de La Concepción y luego a la Plazuela de Santa Ana, donde le esperaba la tercera etapa. Santa Ana, tan grande como la Plaza Mayor, brindaba espacio suficiente para los elaborados rituales que proclamaban al nuevo Rey. La procesión partió del lado noroeste de la plaza, sede del convento descalzo de San José, y se dirigió nuevamente hacia la Plaza Mayor. Frente al colegio dominico de Santo Tomás se alzaba la Ceca, la cual había cubierto de plata el pavimento a lo largo de su solar. Desde su balcón los funcionarios arrojaron monedas con la efigie de Fernando VI, provocando así el caos a medida que la plebe se arremolinaba y empujaba para recogerlas. La cuarta etapa estaba en la manzana siguiente, la Plazuela de la Inquisición. Hubo que levantar tablados adicionales porque el terremoto había destruido el elaborado balcón de la Inquisición. La procesión giró entonces a la Plaza Mayor, retirándose el Virrey de la vista del público justo antes de la puesta del sol. Vinieron luego fuegos artificiales, obras teatrales y otras festividades durante ocho días. El Virrey tuvo un papel discreto pero ofreció indultos y otros perdones (Anónimo, 1748b)[29].

*El Día de Lima* explica que las ceremonias terminaron en octubre, a medida que la gente se dedicaba a la penitencia para conmemorar terremotos anteriores, en particular el del 20 de octubre de 1687, así como el más reciente. El Virrey decidió suspender las demás festividades hasta febrero, cuando las «misiones universales» —las campañas evangelizadoras de los franciscanos— habrían llegado a su fin. Detrás de esta decisión yacían unos vigorosos debates en torno a lo apropiado que sería celebrar las fiestas públicas. El Cabildo Catedralicio sostenía que ello minaría la congoja que los habitantes de la ciudad habían mostrado, invitando así nuevamente a la «Divina indignación» ya manifestada en la «repetición continua de Terremotos». En un documento de noviembre de 1747, los miembros de este cabildo sostuvieron que a la luz de las duras condiciones causadas por el terremoto y por las epidemias y réplicas subsiguientes,





[29] Sobre los rituales coloniales véase Osorio, 2004; Ramos Sosa, 1992; y —con un enfoque diferente— Lohmann Villena, 1945.

> «Nada podrá perjudicar más al buen concierto de las costumbres que se procura para aplacar la Divina indignación que el que se introduzcan estos profanos festejos, que ordinariamente producen en la Gente vulgar y plebeya muy desenfrenadas relaxaciones, avivando sus insentivos a los hurtos, y demas lizencias excessos […] que resfríen todos los buenos propósitos, que fruto de su Apostolico trabajo huviesen logrados los Predicadores, corrompiéndose en pocos dias quanto ha podido adelantar el piadozo zelo de los Obreros, y los buenos exemplos de las personas virtuosas y arrepentidas en el trágico curso de estos meses, para que más irritada la Divina justicia acabe de descargar el ultimo golpe, o dexe correr las calamidades que se padecen[30]».

Sus integrantes asimismo se ocuparon de la obsesión del Virrey por una rápida repoblación, anotando que las festividades exacerbaban la escasez de mayordomos, artesanos y trabajadores[31].

El Cabildo de la ciudad respondió que las celebraciones no eran solamente una obligación, sino también un voto importante a Dios en honor del nuevo Rey. Sus miembros sostenían que las normas podían seguirse de modo que no provocaran nuevamente a la ira divina. El Virrey reconoció lo difícil de esta decisión, que buscaba el equilibrio «para que rindiéndosele a Dios todo el primer respeto, que se le debe, no se negassse al Rey, el que su Magestad merece» (Anónimo, 1748b: 209). Superunda puso a Pedro Bravo de Lagunas y Castillo a cargo de establecer los lineamientos a seguir. La decisión más importante fue la de no celebrar corridas de toros, para así ahorrar dinero y evitar un comportamiento escandaloso. Ello no obstante, las festividades debían celebrarse a comienzos del año siguiente, antes de Cuaresma.

El Virrey no se encontraba simplemente en medio de las posturas divergentes del Cabildo Catedralicio y de la ciudad, en lo que toca a las fiestas y el bien común. También tenía ciertas dudas sobre las festividades. Ya hemos señalado que le disgustaba la ostentosa vida pública de Lima, la misma que buscó restringir, siguiendo el acostumbrado estilo Borbón. Indudablemente que le preocupaban los gastos, pero también se daba cuenta de que la preparación



[30] Archivo del Cabildo Metropolitano, Lima, *Serie A, Acuerdos Capitulares*, Libro XVI: 31, noviembre de 1747, Cabildo al Virrey. *El Día de Lima* alude a este argumento en pp. 202-03; véase en p. 209 las «misiones universales».

[31] Archivo del Cabildo, Lima, *Serie A, Acuerdos Capitulares*, Libro XVI: 31, noviembre de 1747, Cabildo al Virrey.

de la proclamación de septiembre había acelerado sus esfuerzos por devolver a la gente a sus casas y limpiar las calles. La naturaleza caótica y carnavalesca de las festividades barrocas tenía el potencial para causar una subversión más permanente del orden social. El ocultamiento de las identidades detrás de máscaras, la mezcla de personas y las exuberantes fiestas de varios días de duración siempre inquietaban a las clases dominantes.

Las fiestas de febrero de 1748 incluyeron muchas obras teatrales, óperas y conciertos. El segundo patio del palacio virreinal fue transformado en un anfiteatro. La primera obra teatral, *Ni amor se libra de amor*, de Calderón de la Barca, desarrolló el simbolismo de Lima como Fénix. Los fuegos artificiales iluminaron la Plaza Mayor, atrayendo así grandes multitudes. Las festividades organizadas por la nobleza indígena de Lima —el acontecimiento final, pero altamente significativo, de las fiestas de febrero— fueron visualmente atractivas y fascinantes; también justificaron cierta perturbación en torno a estos rituales.

El Virrey y los representantes de las instituciones y corporaciones claves tomaron sus asientos en la Plaza Mayor, la cual había sido adornada con árboles y plantas para representar la primavera. Don Antonio Chayguaca, uno de los nobles indígenas que organizó la procesión, tuvo el honor de sentarse al lado del Virrey para servir como su «intérprete» (Anónimo, 1748b: 263). Vestidos con finas ropas europeas, los jefes del Cabildo indígena y el regimiento de naturales de la milicia describieron a la Audiencia la importancia del ritual y cumplieron con el requisito de solicitar permiso. Los representantes del Gran Chimú, el reino preincaico de la costa norte, encabezaban el desfile. Le seguían el Gran Taumpa —a quien se llamó el embajador de los Incas—, ñustas o damas reales, y la Coya o reina, vestidos todos con elaboradas ropas nativas. Los servidores (pallas y vasallos) cuidaban de «estos Soberanos» incas y les llevaban en tronos de oro.

Huáscar Inca, el pretendiente cuzqueño al trono incaico cuando los españoles arribaron, inició la presentación de los Incas. Atahualpa, el candidato norteño, prendido y ejecutado por las huestes de Pizarro, estuvo notoriamente ausente[32].



[32] Juan Carlos Estenssoro ha demostrado que los eventos de 1748 formaron parte de un esfuerzo realizado por la nobleza indígena para ingresar a la categoría de cristiano viejo. En pinturas y rituales, ella retrató a Atahualpa como un traidor y por ende presentó a Huáscar, su rival y que no tuvo descendientes, como el vínculo entre los Incas y la corona española. De aceptarse esta interpretación de una monarquía continua, no podría en teoría sustentarse la discriminación de los indios (Estenssoro, 2003: 493-516).

Siguieron entonces los once Incas anteriores, todos ellos elaboradamente vestidos y rodeados de servidores, danzarines y complicados accesorios. Por ejemplo, la Coya Mama Chimbo Canta, que acompañó a Capa-Yupanqui Inca V, a quien se consideraba el sexto Inca, llevaba «piedras [preciosas por valor de] más de 60,000 pesos» (Anónimo, 1748b: 256). Numerosos otros reyes, embajadores y curacas acompañaron a Manco Cápac, el primer Inca. Entre muchas otras galas habían tres curacas que llevaban una banderola con la inscripción: «Viva el Cathólico Monarcha Don Fernando el Sexto, Rey de España y Emperador de las Indias» (Anónimo, 1748b: 259). Cerrando el desfile, un carro triunfal tirado por ocho caballos y cubierto de oro y joyas mostraba una pintura que evocaba los símbolos de la corona española, un león sobre un globo.

*El Día de Lima* aplaudió el refinado boato, que realzaba la lealtad de la población andina. Volvió entonces a alabar los logros de esta urbe —«Una ciudad reducida a polvo, más estaba para tumba de la magnificencia que para ostentación de sus lucimientos»— al organizar fiestas tan regias y beneficiosas. Comparando las celebraciones de Lima con el circo y los espectáculos romanos, el autor se preguntó retóricamente: ¿«Cómo deberá brillar en su auge la que así ha sabido lucir en su decadencia?» (Anónimo, 1748b: 264-265). El Virrey y otras autoridades compartían esta evaluación satisfecha de las fiestas para el nuevo Rey. Pero surgieron también tensiones y señales de problemas inminentes. En la *Representación verdadera*, Fray Calixto se quejaba de que los indios hubiesen desfilado en último lugar, «como siempre les cabe en todo». Alabó entonces sus actuaciones como «las más plausibles, lucidas, alegres, [y] grandes» vistas en los últimos dos siglos, y tal vez superiores a las de la antigua Roma. Ello no obstante, dos semanas después de las fiestas un alcalde español había condenado a una noble indígena, una de las principales intérpretes, a ser sometida a la vergüenza pública por una infracción menor. El fraile reclamó además que a los europeos se les tratara de distinto modo que a «indios, mestizos, mulatos, negros y demás gente vil y plebeyos», y subrayó las constantes injusticias del sistema. La causa principal de todo era la falta de autoridades indígenas y la distancia entre el Rey y sus representantes corruptos en el Perú[33]. También mencionó unas «juntas y consultas que tuvimos después de las fiestas reales», en las cuales manifestaron sus ideas (Pérez-Mallaína Bueno, 2001: 366-367). Fray Calixto no inventó o exageró su frustración e ira a fin de fortalecer su campaña. Algunos de los participantes



[33] Fray Calixto Túpac Inka, *Representación*, *in* Loayza, 1948: 19-20.

en el desfile de 1748 estaban yendo más allá de la veneración escenificada de los Incas, movidos por sus agravios e ira para con los españoles.

## 4. El Cercado

El 21 de junio de 1750, un sacerdote de San Lázaro, al otro lado del río Rímac, le informó al virrey Superunda que se había enterado en confesión, que los indios de Lima habían estado reuniéndose en los cerros junto a una pampa al norte de la ciudad, en un lugar popular de recreación conocido como Amancaes, para tramar un levantamiento. Al día siguiente un clérigo franciscano agregó más detalles. Un negro liberto que trabajaba para él había oído rumores de un levantamiento y conocía a algunos de los dirigentes. El Virrey pidió al fraile que convenciera a su empleado de que asistiera a otra reunión el 24 de junio, a fin de que brindara un informe más preciso. Luego de varios tragos, éste averiguó los principales detalles de la conjura[34].

Los rebeldes planeaban aprovechar las celebraciones de la fiesta de San Miguel Arcángel (20 de septiembre), cuando el caos habitual de las festividades se apoderaba de la ciudad y muchos de los participantes portaban armas, reales o falsas. Pensaban entonces abrirse paso al arsenal del palacio virreinal y tomar «escopetas, pistolas, espadas, y espadines» de la población europea. A medianoche vestirían camisas blancas y al amparo de los fuegos artificiales encenderían los techos de quincha de las chozas en las afueras de la ciudad («que subsisten de resulta de los temblores»), y desviarían el río Rímac para que inundara Lima[35]. Una fuente menciona que los indios planeaban gritar que el océano había llegado a la ciudad, aprovechando así los profundos temores de un tsunami aún más destructivo (Carrió de la Vandera, 1966 [1782]: 48). Con la población de la ciudad en pánico y con sus movimientos lentos debido al barro, los rebeldes tomarían entonces el palacio y quinientos hombres asaltarían el presidio del Callao. Cincuenta hombres estacionados en cada una de las cuatro esquinas de la Plaza Mayor se encargarían de matar a quienes huyeran de sus casas. Las principales autoridades serían ejecutadas, en particular los chapetones (un nombre despectivo dado a los españoles),



[34] Carrió de la Vandera enfatiza la ebriedad de los conspiradores. Carrió de la Vandera, 1966 [1782]: 48-49.

[35] La cita y la mención de las camisas blancas proviene de AGI, Lima, Leg. 988, Noticias desde Payta.

ganando el asesino el título de su víctima[36]. Los esclavos serían liberados y se respetaría el catolicismo, pero solamente quedaría «un corto número de religiosos en cada Religión». Algunos deseaban coronar a Juan Santos, el rebelde amazónico, en tanto que otros preferían gobernar con un consejo de nobles[37]. Según el Virrey, lo que buscaban era «restablecer su antiguo Imperio» (Loayza, 1942: 161)[38].

El Virrey puso a cargo de la investigación a Pedro José Bravo de Castilla, un miembro de la Real Audiencia y uno de sus asesores más importantes. Gracias a la información recogida por el informante, los oficiales capturaron a tres de los jefes poco antes del amanecer del 26 de junio, en una ollería del barrio de Cocharcas[39]. Muchos indios, en particular los de las provincias vecinas, vivían y trabajaban allí, en la parroquia de Santa Ana, vecina a la portada oriental de la ciudad[40]. Su testimonio, tomado «a toda diligencia», llevó a la captura de ocho participantes adicionales, aunque otros más lograron huir[41]. En la mañana del 22 de julio Miguel Surichac, Santiago Hualpa Maita, Melchor de los Reyes, Antonio Cabo, Gregorio Loredo y Julián Ayala fueron arrastrados por caballos, colgados y descuartizados en la Plaza Mayor. Sus cabezas y la piel que les había sido arrancada y salada, fueron exhibidas en los bastiones de las murallas de la ciudad, y las partes de sus cuerpos descuartizados fueron colocadas cerca de los lugares donde se reunían, como un macabro recordatorio de la pena a pagar por rebelarse[42]. Dos sospechosos fueron enviados a Ceuta, un enclave hispano en el norte de África, y dos más al presidio del Callao. Un «quasi Español», acusado de servir como escriba



[36] «Copia de una carta escrita en Lima sobre el levantamiento de los indios en el año de 1750», Biblioteca Colombina, Sevilla. Una copia casi idéntica de esta carta se encuentra en la British Library, MS. additional, Ms. 13,976. Cito la versión de Sevilla porque contiene algo más de información.

[37] «Copia de una carta escrita en Lima sobre el levantamiento de los indios en el año de 1750», Biblioteca Colombina, Sevilla.

[38] El documento proviene de AGI, Lima, Leg. 988.

[39] En su memoria así como en una carta del 24 de septiembre de 1750, Superunda señala haber oído de la conspiración por vez primera el 21 de junio. Conde de Superunda, 1983: 247; también en Loayza, 1942: 164. La relación anónima de la Biblioteca Colombina da la fecha del 26 de junio de 1750.

[40] Con respecto a Cocharcas, véase O'Phelan Godoy, 2001: 15-17.

[41] Diligencia en Loayza, 1942: 163; la relación de la Biblioteca Colombina, «Copia de una carta», usa el término «dar tormento» para aludir al duro trato dado a los prisioneros.

[42] «Copia de una carta», Biblioteca Colombina; Loayza menciona que Ayala tal vez huyó (1942: 167). Véase también la «Relación y verdadero romance que declara la inconsiderada y atrevida sublevación...», un poema anónimo del levantamiento. Reimpresa en Sotelo, 1942: 21-30.

de los conspiradores, recibió doscientos latigazos en público[43]. Un batallón de indios nobles asistió a la espeluznante ejecución. El Virrey percibió cierta vacilación en estos respecto al castigo, por lo que les prometió favores como recompensa a su fidelidad. En sus propias palabras: «me ha parecido suficiente esta solemne demostración»[44]. Sin embargo, también señaló que algunos indios, movidos por «temor o culpa», habían huido de la ciudad para evitar posibles represalias[45].

Los jefes de la abortada insurgencia eran indios y mestizos, muchos de los cuales eran artesanos. No provenían de los estratos más pobres de Lima y contaban con los recursos, la experiencia, los contactos y la visión del mundo necesarios para planear un levantamiento. Una fuente llamó a Miguel Surichac el «General», a Francisco García Jiménez Inca el segundo al mando, y a Pedro Santos el número tres. Surichac, un mestizo, había trabajado para don Alonso Santa, una figura importante, a quien acompañó durante su mandato como corregidor. De este modo había aprendido a leer y escribir, y se creía que tenía contacto con Juan Santos (O'Phelan Godoy, 2001: 28)[46]. García Jiménez Inca, capitán del gremio de olleros y figura prominente en Santa Ana, así como en su nativo Huarochirí, había sido el anfitrión de muchas de las reuniones de los conspiradores. Tenía una casa con algunas tiendas en la calle de la Ceca, la cual quedó destruida con el terremoto (Spalding, 1984: 275-293; O'Phelan Godoy, 1988: 114)[47]. Santos era cirujano, una profesión menos importante en ese entonces que hoy en día, y venía de Saña, en la costa norte. El Virrey pensaba que había sido un reclutador y que quemó las listas de partidarios para así impedir que se realizaran más arrestos. Santos inicialmente fugó, pero fue capturado y ejecutado en septiembre (Loayza, 1942: 172; Vargas Ugarte, 1966, tomo 4: 251). Un documento llamó a Cabo «instrumento». Ayala, a quien se describió como una persona mestiza, aparentemente trazó el mapa del plan de los rebeldes[48]. Sobre los demás es poco lo que sabemos, excepto que Loreto era considerado mestizo, y que Hualpa Maita tenía nombre indígena.



43 «Copia de una carta», Biblioteca Colombina.

44 AGI, Lima, Leg. 642, carta a Ensenada, 12 de marzo de 1752.

45 Loayza, 1942: 166-167; señalado por Spalding, 1984: 274.

46 «Copia de una carta», Biblioteca Colombina.

47 Sobre su casa véase AGI, Lima, Leg. 983, «Testimonio de los autos seguidos..:», un juicio efectuado por los censatarios que buscaban descuentos.

48 Sobre Cabo y Ayala véase Loayza, 1942: 165-66 y 171-172.

En carta del 24 de septiembre, el Virrey anotó que los rebeldes habían estado planeando el levantamiento durante más de dos años. Admitió sus agravios debidos al maltrato que recibían de las autoridades locales, pero subrayó que sobre todo

> «se exasperan de no ser admitidos al sacerdocio en las Religiones [y en] todas las dignidades ecclesiásticas, oficios y gobiernos seculares, que se proveen en los españoles, hallando patrocinado este sentimiento [en] dos religiosos del Orden de San Francisco».

En una versión ligeramente distinta de esta carta mencionó también que por dicha razón «ha[bía]n dado a la Imprenta sin licencia, un manifiesto dirigido por dos religiosos de cortos talentos». Estaba refiriéndose, claro está, a Fray Calixto y Fray Cala y Ortega[49]. También mencionó la participación de tres de los jefes en el desfile de 1748. En efecto, Jiménez había interpretado a Inca Roca, en tanto que Santos había sido el gran Chimú Cápac, el monarca del reino norteño preincaico de Chimú (Anónimo, 1748b: 255 y 247)[50]. Los rebeldes se habían reunido con frecuencia desde marzo, cambiando el lugar y la hora para evitar despertar sospechas. También habían jurado lealtad a su causa delante de un crucifijo, y creían que podrían ganarse esclavos para su movimiento.

Al Virrey le inquietaba que Cabo, un indio devoto que detrás de su religiosidad escondía un «mortal odio y aversión a los españoles», hubiese difundido la idea de que los rebeldes estaban cumpliendo la profecía de Santa Rosa de Lima del retorno de los incas en el año de 1750 (Loayza, 1942: 165). Varias versiones de esta supuesta profecía circularon en Lima después del terremoto. El historiador Alberto Flores Galindo creía que ella cobró nuevos bríos al combinarse con los temores de la elite de que los indios tomaran el control de la ciudad. La supuesta visión de la santa había sido convertida en una creencia apocalíptica de que la crecida de las aguas expulsaría a los españoles y llevaría al dominio de los indios, los cuales se salvarían porque su barrio quedaba al este. Esta profecía apócrifa, que databa de finales del siglo XVII, provocó múltiples invocaciones a la santa y su asociación con los incas e

[49] AGI, Lima, 417, carta del 24 de septiembre de 1750. Esta versión es ligeramente menos diplomática que la que se encuentra en AGI, Lima, Leg. 988, publicada por Francisco Loayza, 1942; la cita se halla en 163. Repetido en carta del 15 de enero de 1747, Loayza, 1948: 85; y AGI, Lima, Leg. 417, en donde el Virrey se refiere a ellos como gente de «cortos talentos».

[50] En esta relación no hallé referencia alguna a un tercer líder rebelde.

incluso con los movimientos subversivos, lo que resultaba algo curioso, dados sus antecedentes limeños. Por ejemplo, en 1704 la Inquisición prohibió que se la vinculara en la pintura con los incas. Tanto la *Representación verdadera* como el *Planctus Indorum* la asociaron con las demandas indígenas (Flores Galindo, 1994: 90)[51].

Manso de Velasco reconoció que el desastre se había evitado porque «los españoles que vivimos con algún cuidado[, ...] lo tengamos en no prestar las armas que cada uno tiene a nadie antes de procurar que estén [listas] para defensa de la Corona como es n[uest]ra obligación y de n[uest]ras personas que toda esta gente de indios y negros no nos tiene buena voluntad»[52]. El Virrey estaba a punto de perdonar a algunos de los implicados cuando se enteró de que Jiménez también estaba involucrado en un levantamiento más amplio que había estallado en el vecino Huarochirí. En respuesta, dejó inmediatamente de lado toda muestra de benevolencia de parte del Estado colonial.

## 5. Huarochirí

Huarochirí se encuentra al este de Lima. Los acontecimientos de 1750 resaltaron su importancia para la capital. Una relación sostenía que el levantamiento provocó una escasez de «papas, cecina, tocino [y] otros víveres». Su autor señalaba que la humedad y las temperaturas relativamente altas de la costa hacían que fuera imposible almacenar los productos por más de unos cuantos días, lo que contrastaba con la región andina, particularmente fría durante el invierno, cuando el levantamiento tuvo lugar (Franco de Melo, 1767: 36)[53]. Una descripción de Huarochirí escrita inmediatamente después del levantamiento comenzaba señalando que esta provincia «mantiene la capital de Lima todo el año» (Franco de Melo, 1767). En el siglo XVIII, quienes se dirigían hacia los Andes centrales y la selva seguían un camino que comenzaba cerca del río Lurín y pasaba junto al mismo pueblo de Huarochirí.



[51] La historia de las profecías y sus invocaciones figura en Mujica Pinilla, 2001: 340-347; para la prohibición de la Inquisición véase Mujica, «Arte e identidad», *in* Mujica, 2001 (1): 51-53. Consúltese también O'Phelan Godoy, 1995: 37-45.

[52] La cita proviene de «Copia de una carta», Biblioteca Colombina. La información sobre el levantamiento proviene de Loayza (1942: 161-78). Estos acontecimientos también se hallan resumidos en Spalding, 1984: 274-275. Loayza (1942: 172) menciona el mapa, así como a Ayala y el participante que intentaron unirse a Juan Santos.

[53] La nieve era otro producto importante.

En tiempos más modernos, trenes y carros toman una ruta ligeramente más hacia el norte, a lo largo del río Mantaro.

El Virrey llamaba a Huarochirí la «garganta del reino», con lo cual quería decir que conectaba Lima (la cabeza), con los Andes y la cuenca amazónica (el cuerpo) (Loayza, 1942: 169). Le preocupaba que los rebeldes pudiesen cercar a Lima desde el interior ya que, de unirse a la rebelión de Juan Santos en la Amazonía, tendrían entonces a Lima rodeada y el control de gran parte del Perú central. Una narración del conflicto de Huarochirí afirmaba que de propagarse a Tarma —el frente occidental de Juan Santos—, «se acavó el reyno del Perú»[54].

Jiménez Inca viajó a Lahuaytambo en junio de 1750 para contraer matrimonio con María Gregoria de Puipuilibia, la hija de un curaca. Durante la boda y fiesta del santo patrono fue reclutando partidarios para el levantamiento, aprovechando sus ahora extensos lazos de parentesco. Jiménez Inca aceleró sus planes una vez de que se enteró de que sus cómplices habían sido capturados o estaban escondidos. Don Juan Pedro de Puipuilibia, su nuevo suegro y curaca de Lahuaytambo, y don Andrés de Borja Puipuilibia, el recién nombrado curaca de Huarochirí, aceptaron unírsele. Al igual que muchos curacas del siglo XIX, a ellos les molestaba la continua presión para que suministraran trabajadores para la mita, así como la carga que representaba cobrar el tributo. La caída de la población por una epidemia acaecida en la década de 1730 hizo que esto resultara cada vez más difícil, y sus pedidos para que se realizara un nuevo censo que documentara la caída y redujera así la carga tributaria habían sido desestimados por el gobierno virreinal[55].

Las noticias sobre las actividades de Jiménez Inca promovieron una rápida acción de parte del Virrey, lo que hizo a su vez que los rebeldes reaccionaran. Manso de Velasco envió a José Antonio de Salazar y Ugarte, el corregidor de Huarochirí, a que arrestara a Jiménez Inca. Salazar dejó Yauli —un pequeño poblado minero— el 19 de julio y fue en su busca a Huarochirí. Allí apresó a María Gregoria, pero ella no dio información precisa sobre el paradero de su esposo y los demás rebeldes, ni siquiera después de sufrir la dolorosa humillación de los azotes. Francisco de Araujo y Río, un ex corregidor de



[54] «Copia de una carta», Biblioteca Colombina.

[55] Huarochirí es afortunada ya que cuenta con su historiadora por excelencia: Karen Spalding. Mi examen del levantamiento sigue y desarrolla el suyo, al igual que mi análisis de la condición de los *curacas*. Sobre la crisis demográfica de comienzos del siglo XVIII véase Pearce, 2001.

Huarochirí, y Juan José Orrantia, su yerno y hermano del cura doctrinero de la provincia, se unieron a las fuerzas españolas en Huarochirí, confiados en que rápidamente atraparían a los jefes rebeldes y sofocarían el levantamiento. El curaca Andrés de Borja Puipuilibia, engañó a los españoles diciéndoles que él los llevaría al jefe rebelde. La noche del 25, los insurgentes bajaron de los cerros y se reunieron en la casa de Lorenzo Saxamanta, uno de los cabecillas. Estos habían escrito a las autoridades indígenas de toda la provincia, para así ganarse su respaldo[56].

Agustín Chuquiri, el alcalde de Huarochirí, se escabulló para advertir a los españoles, la mayoría de los cuales estaban alojados en el edificio del cabildo del pueblo; otros estaban en la casa del cura, a media cuadra de distancia. Chuquiri les dijo que tomaran sus armas pues cuatrocientos rebeldes, con partidarios en las provincias vecinas de Canta, Yauyos, Jauja, Tarma y Bombón, estaban preparándose para matarlos. Chuquiri huyó pues los soldados españoles le prestaron poca atención y le abofetearon, diciéndole que fuera él mismo a arrestar a los rebeldes. María Inés, una mujer indígena, les hizo la misma advertencia pero no sirvió de nada (Franco de Melo, 1767: ff. 9b-10). Los rebeldes comenzaron a hacer sonar las campanas de la iglesia después de las diez de la noche, gritando a los españoles que salieran. Mataron entonces a Thomás Chirito, uno de los hombres de Salazar y Ugarte, cuando este se aventuró fuera de la casa del cura. Cercados en la casa del Cabildo, los españoles contaban con veintisiete mosquetes, dieciocho pistolas y pólvora pero no pudieron ponerse de acuerdo en un plan. Algunos deseaban abrirse paso a través de las fuerzas rebeldes, en tanto que otros preferían esperar. Cuando los rebeldes incendiaron el techo, Salazar y Ugarte y otros más se refugiaron en el patio central del edificio, y llevaron consigo la documentación de la provincia y el dinero del tributo. Siete otros salieron del edificio e hirieron a varios rebeldes. Lograron llegar hasta las afueras del pueblo pero allí mismo fueron rodeados y apedreados hasta morir.

Las piedras que los rebeldes arrojaban por encima de los muros del cabildo hacia el patio habían herido a la mayoría de los nueve hombres que quedaban. La mañana del domingo (el 26) fue muerto un mulato de confianza enviado por Salazar y Ugarte a que inspeccionara la situación, y en especial para que averiguara el estado de quienes se habían encerrado en la casa del cura. Desesperado, Salazar ordenó a sus hombres que se dividieran los cuatro





[56] «Copia de una carta», Biblioteca Colombina; también O'Phelan Godoy, 1988: 113.

mil pesos del tesoro del pueblo y que se los guardaran junto con cualquier otra documentación en sus ropas, y huyeran hacia la casa del cura. Para este momento su pesimismo era evidente: buscaban un confesor para así «morir como buenos» (Franco de Melo, 1767: ff. 11b)[57]. Los rebeldes rápidamente atraparon a tres de ellos, a los que ejecutaron de inmediato. Tres más murieron en la plaza, en tanto que Salazar, herido por un disparo en la mandíbula, sí llegó a la casa del cura pero no pudo convencer a los soldados de que abrieran la puerta. Una piedra arrojada por una mujer le derribó de la pared que estaba intentando escalar, y un joven llamado Joseph Chepinto le ultimó con una lanza. Los rebeldes degollaron a dos de los prisioneros pero perdonaron a un tal Thomás de Robladillo, que como era de piel oscura pudo fingir ser un miembro de la elite indígena. Comiendo y bebiendo con los rebeldes luego de haber estado a punto de ser ejecutado, Robladillo prometió que reclutaría a cuatrocientos hombres para los rebeldes. Le nombraron sargento y le dejaron partir. Jamás regresó.

Los rebeldes entregaron al petrificado cura doscientos pesos del dinero tomado a Salazar para que celebrara misa por los españoles muertos. También pidieron una misa para sus hombres y pagaron a las mujeres para que prepararan el almuerzo. Alguien advirtió a Araujo y Río y a Orrantia, que aún permanecían en casa del cura, que todos los españoles estaban muertos. Tomando pan y queso para lo que esperaban sería su huída a Lima, salieron entonces por la puerta posterior sin ser advertidos por varias cuadras. Sin embargo, una mujer que había ido por agua divisó a Orrantia y alertó a los rebeldes, quienes rápidamente los aprehendieron. Miguel Caruajulca, uno de ellos, le dijo a Orrantia que no se preocupara, pues él no le haría daño al «hermano de mi cura». Le pidió entonces su espada a Orrantia y le mató de inmediato con ella.

El grupo que había escoltado a Robladillo fuera del pueblo se topó por casualidad con Araujo y le llevó de vuelta al pueblo. El capitán rebelde Cristóbal Ventura le dijo que los indios estaban resentidos por el comportamiento abusivo que había tenido cuando había sido corregidor y le ordenó que cargara unas pesadas rocas en la espalda, imitando a los indios enviados a las minas. Ventura sostuvo que esto reduciría el resentimiento que se le tenía y que reemplazaría su castigo. Sin embargo, simplemente resultó no ser otra cosa que una humillación inicial, altamente simbólica en esta rocosa zona minera. Araujo gritó infructuosamente



[57] Para una versión ligeramente distinta véase también la *Gazeta de Lima*, 13 (1750). Agradezco a Karen Spalding el que me haya proporcionado una copia de este raro impreso.

que si le liberaban le pagaría generosamente a todo aquel que le defendiera, y que además donaría doscientos pesos para la construcción de una iglesia en el pueblo de Tupicocha, de donde Ventura era originario. Pero este último y otros más le dieron muerte a palos. Entonces le quitaron las ropas y le colocaron un pedazo de queso en la boca y otro de pan en la mano, y le dejaron en las afueras del pueblo. Es evidente la repulsión que los rebeldes sentían por su antiguo corregidor (Franco de Melo, 1767: ff. 12b-13b)[58].

Los insurgentes se movilizaron rápidamente para extender su control de la región. Jiménez Inca ordenó a sus tropas indígenas que bloquearan los caminos y que hicieran guardia en los picos que dominaban los pasos angostos, para así bombardear al enemigo con piedras. Envió también a Francisco Santa Cruz con doscientos hombres a que hicieran frente a toda tropa que fuera enviada desde Lima, y ordenó al capitán Joseph de Irazábal que quemara los puentes. Jiménez Inca y su suegro regresaron entonces a Lahuaytambo, dejando cuatrocientos hombres para que vigilaran Huarochirí. Su meta era poner «en armas a todos los pueblos» de la provincia[59]. La *Gazeta de Lima* sostuvo que enviaron llamados a otros poblados de la zona, urgiéndoles a que se unieran al levantamiento, «[e]xcitándolos a la venganza de los castigados en Lima»[60].

Las noticias de la victoria inicial de los rebeldes despertaron gran ansiedad en Lima. La cercanía de Huarochirí impedía que la población limeña la ignorara como si se tratase de acontecimientos lejanos. Las relaciones subrayaban la violencia irracional de los rebeldes, interpretación esta que reflejaba el temor en Lima y que servía para darle a los insurgentes una peligrosa 'otredad'. En su memoria, Superunda describió cómo los rebeldes «dieron muerte con crueles y bárbaras demostraciones de encono» a trece autoridades y sus sirvientes (Conde de Superunda, 1983: 248)[61]. Una relación anónima sostuvo que los alzados habían extraído y comido la lengua de Araujo, y remojado pan en la sangre de los españoles decapitados, tras lo cual arrojaron los cuerpos a los perros[62].



[58] Para las acusaciones en contra de Araujo por su abusivo comportamiento como corregidor véase AGI, Escribanía de Cámara, Leg. 526B.

[59] Melo describe estos esfuerzos con admiración, Franco de Melo, 1767: ff. 14. Véase también Spalding, 1984: 277.

[60] *La Gazeta de Lima*, n.º 13.

[61] Sin embargo, en el siguiente párrafo reconoció el uso que los indios hicieron de cartas, su organización y el rápido control de caminos y puentes.

[62] Estos detalles incuestionablemente sangrientos figuran en la relación de la Biblioteca Colombina. Una relación de 1792, obra de Miguel Cebrián y Martínez, sostuvo que los rebeldes «usaron de la

Los exagerados retratos de los rebeldes y el amplio temor generado en Lima no debieran ser confundidos con una falta de respuesta causada por el pánico, dado que el Virrey reaccionó con firmeza. El 3 de agosto el marqués de Monterrico y conde del Puerto (cuyo nombre real, don Melchor Malo de Molina, resulta significativo) encabezó un batallón de más de quinientos hombres armados a caballo, en dirección a Huarochirí. Los rebeldes, sin embargo, ya se veían afectados por divisiones internas y bajas importantes. Los curas locales y otros más les condenaron y restaron importancia, enfatizando sus ideas extremas y sus mínimas posibilidades de éxito, y por ende el peligro que representaba apoyarles. Francisco Melo, un español llamado desde las minas de Yauli para que dirigiera la contrainsurgencia (y que dejó una relación maravillosamente detallada de sus esfuerzos), envió cartas falsificadas a los jefes locales a quienes los insurgentes podrían reclutar, en las cuales subrayaba la violencia y las divisiones de los rebeldes, así como la fortaleza de las fuerzas virreinales. Esto sembró dudas así como temor, lo cual frustró el reclutamiento. Por ejemplo, Pedro Julcarilpo, curaca de Chaclla, encontró la siguiente carta en su patio, dirigida a uno de los curacas leales al rey en otro pueblo:

> «Compadres y queridos míos:
>
> recivo vra. Carta en la que me pedís licencia para matar a mi compadre don. Pedro Jucarilpo vro. Governador y traerme su cabeza: no hagáis tal, porque sé que él es leal vasallo de su Magestad, y en sabiendo que yo tiro para Huarochirí con mas de quatro cientos soldados armados con buenas escopetas, vendrá luego a dar en mis manos la obediencia que deven al Rey mi Sr.; y de lo contrario executaréis, como tenéis ofrecido, cortándole la cabeza, y os premiaré en nombre de Su Mag. (que Dios guarde) y a vosotros muchos años» (Franco de Melo, 1767: f. 18v)[63].

El ya de por sí vacilante Julcarilpo huyó y Melo envió cartas como esta por toda la provincia, sembrando así la discordia y el pesimismo. Para ganar partidarios también usó sus extensas conexiones de parentesco, así como sus conocimientos del quechua.



costumbre de su gentilismo bebiendo la sangre de los cadáveres» (Deustua Pimentel, 1998: 147). Para las relaciones tendenciosas de la violencia y la apostasía de los (indios) rebeldes véase Walker, 1999a, cap. 2.

[63] Spalding, 1984: 282, resalta cómo fue que los españoles aprovecharon las divisiones internas.

El 2 de agosto, los aldeanos de Langa cogieron a don Juan Pedro Puipuilibia y su hermano, don Andrés, y los entregaron a las autoridades. El 3 de agosto, el mismo día en que el destacamento del Virrey dejaba Lima, un grupo reclutado por Melo esperaba a Jiménez Inca cuando este salía de San Damián, a reunirse con Francisco Santa Cruz en Cocachacra. Al ver a los emboscados, el jefe rebelde se arrojó por un estrecho cañón para escapar, pero un indio que vigilaba las mulas en el barranco le golpeó con una piedra y ayudó a su captura. Las fuerzas de Melo, así como las del Marqués de Monterrico, capturaron a todos los jefes rebeldes en el lapso de quince días. Hacia el 10 de agosto, Melo mismo tenía más de quinientos prisioneros «de todos sexos y edades» (Franco de Melo, 1767: f. 40b)[64]. Los partidarios iniciales de la rebelión regresaron también a sus comunidades, esperando que así la retribución no les alcanzara.

Melo obligó a gran parte de los habitantes de la región a que presenciaran la ejecución, la cual tendría lugar en Huarochirí el 17 de agosto, y confirmaran su lealtad al Rey. Sin embargo, olvidó advertir esto a sus soldados, de modo que cuando más de dos mil indios aparecieron en los cerros el 13 de agosto, algunos entraron en pánico y cogieron sus armas. En ese momento Melo estaba interrogando a Francisco Santa Cruz, quien se puso de pie, tal vez creyendo que los indios iban a liberarle, por lo que Melo arrojó al engrilletado Santa Cruz al otro lado de la habitación, como si fuera «una avellana» (Franco de Melo, 1767: f. 43b). Melo se había esforzado por convencer a los aterrorizados indios de la región que asistieran a la ceremonia. Para su inmensa satisfacción llegaron los indígenas nobles de Lima, y los gritos de «¡Viva el Rey de España nuestro Señor!» resonaron durante los días que antecedieron al ritual. Un consejo de guerra confirmó la sentencia de muerte de los siete cabecillas. Melo recomendó que se pospusiera el anuncio del perdón general para los indios participantes, para así añadirle más dramatismo al ritual.

El 17 de agosto, los soldados arrastraron uno a uno a los siete cabecillas indígenas de la rebelión a la plaza de Huarochirí. Como no había ningún verdugo, fueron fusilados antes de ser colgados y descuartizados. Santa Cruz, cuya erudición y conocimiento de la historia habían impresionado a



[64] La relación de la Biblioteca Colombina señala con satisfacción que funcionó la «pesada mano del castigo [así como] quitar vidas y ganado». «Copia de una carta», Biblioteca Colombina. Para un poema de El Ciego de la Merced, que celebraba las proezas del Marqués, véase Fray Francisco del Castillo Andraca y Tamayo, 1948: 142-156.

Melo, dejó anonadada a la multitud cuando, después de haber recibido ocho disparos en la cabeza, gritó:

> «Madre mía, Santa Rosa, en tus manos pongo mi espíritu, para que sea presentado ante Nro. Señor Jesuschristo».

Melo ordenó entonces que se pusiera fin a sus sufrimientos con un disparo en el pulmón (Franco de Melo, 1767: f. 49b). Otros prisioneros fueron atados a la horca, azotados y trasquilados, en un acto diseñado para humillarles. El comandante publicó entonces el perdón general en las esquinas de la plaza. El ritual preciso y brutal se topó, empero, con otro problema al descubrir que nadie sabía cómo descuartizar los cuerpos. Melo ordenó que los miembros del batallón de mulatos de Lima hicieran lo mejor que pudieran a medianoche. Las partes de los cuerpos fueron exhibidas en la región, como una advertencia para «exemplo de los benideros» (Franco de Melo, 1767: f. 45). En los siguientes días los soldados quemaron las casas de los rebeldes y echaron sal sobre sus campos (Franco de Melo, 1767: f. 50-55)[65].

La conspiración del Cercado y el levantamiento de Huarochirí estuvieron íntimamente vinculados entre sí. No solo Jiménez Inca fue cabecilla en ambos, sino que además durante los años finales del decenio de 1740, los indios de Huarochirí que vivían o trabajaban en Lima resultaron ser agitadores[66]. El Virrey advirtió la correspondencia que fluía entre Lima y Huarochirí (y la vecina región de Canta), así como los esfuerzos realizados por los cabecillas por conectar ambas regiones. Le complacía que la subversión no hubiese llegado más allá de Lima y su hinterland andino. Lo que más le preocupaba, no obstante, eran las posibles vinculaciones con el levantamiento de Juan Santos, al este.

## 6. El Virrey y el «odio heredado»

Estos acontecimientos hicieron que el Virrey escribiera acerca de la población andina y el dominio hispano en el Perú. Sus cartas nos brindan valiosas observaciones acerca de las complejas ideas y prácticas sociales de la época.



[65] Para la ejecución véase también Spalding, 1984: 288-291.

[66] Scarlett O'Phelan Godoy halló lazos importantes entre los conspiradores del Cercado y el levantamiento de Huarochirí, en particular el comportamiento sospechoso de los olleros provenientes de dicho corregimiento que se encontraban en Lima hacia finales de la década de 1740 (O'Phelan Godoy, 2001: 17-18).

Ellas no solo reflejan la frustración de un Virrey acosado, sino que son además un testimonio importante de las perplejidades y contradicciones del pensamiento del siglo XVIII. Como hemos visto a lo largo de este libro, el virrey Manso de Velasco, ya convertido en el Conde de Superunda, tenía un claro plan absolutista para reconstruir Lima y contener a la Iglesia. Aunque tuvo que luchar y transar para ponerlo en práctica, sí presentó una visión coherente y medidas de emergencia prácticas, las mismas que gozaron de amplia aceptación. Sus ideas y políticas con respecto a la población andina parecen, en cambio, confusas y hasta contradictorias. En retrospectiva resulta claro que ellas presagiaban las dificultades que los Borbón tendrían para mantener el control de los Andes.

En una carta fechada el 24 de septiembre de 1750, Superunda le informó al Rey sobre el estallido, la represión y las implicancias del levantamiento. Comenzó señalando amargamente que a pesar de su «humilde abatimiento», la disposición de los indios les llevaba a tener «insolentes pensamientos». El atroz recordatorio de la pena inflingida a los rebeldes —las partes de sus cuerpos exhibidas en lugares públicos— los había vuelto más herméticos. En efecto, él daba a entender que la represión y sus constantes recordatorios les animaban a buscar alianzas con los negros y a adoptar una estrategia revolucionaria del todo o nada[67]. El Virrey asimismo aludió a la predisposición de los indios a tomar licor (Loayza, 1942: 164)[68]. A sus ojos el indio ebrio, insolente y hermético presentaba un peligro permanente.

Manso de Velasco consideró la «ponderación vulgar» de que los levantamientos habían sido provocados por el maltrato de los indios a manos de corregidores y curas. Aunque estaba al tanto del mal comportamiento y de los «excesos» cometidos por las autoridades seculares y religiosas —en otros lugares alude frecuentemente a ello—, hizo a un lado este argumento con una sola oración. Replicó entonces afirmando que los mismos jefes rebeldes no tenían compasión alguna, y que los rebeldes tampoco tenían ningún derecho a quejarse. En lugar de ello examinó la naturaleza y el estatus de los indios y sostuvo que la ruptura de las barreras sociales y culturales entre ellos y los europeos, era lo que promovía la envidia y de este modo les generaba ideas impertinentes. Según esta postura, era más fácil mantener la división entre



[67] También hay otras versiones de esta carta en AGI, Lima, Leg. 98, y Lima, Leg. 417; también en Loayza, 1942: 174.

[68] Véase también Loayza, 1948: 86, que alude a la ebriedad india. Carta del 15 de enero de 1757.

indios y europeos —la noción quinientista de las dos repúblicas— en los poblados y comunidades de provincias, bajo la atenta guía de las autoridades, que en Lima, donde eran muchos los desafíos que se presentaban. Señaló, además, que los indios emigraban a la capital o eran llevados allí para que trabajaran en las labores manuales que los españoles rechazaban. Una vez allí,

> «[e]l traje común de que usan sin distinción, el trato en el aseo y géneros nobles que visten (en que no es conveniente hacer novedad) los engríe, y pone en estado de se les haga insufrible no ser admitidos aún a los oficios y dignidades; que si se pusiesen en sus manos, sería entregarles la dominación, o elevarlos al estado de que, con más aliento y proporciones, intentasen recuperarla» (Loayza, 1942: 175).

El Virrey captó así cómo el espacio urbano de la temprana Edad Moderna debilitaba las jerarquías con mayor facilidad que el campo: los indios trabajaban en ocupaciones de mayor estatus, llevaban las mismas ropas que los demás e incluso adoptaban las modas de las clases altas, lo cual los llevaba a exigir un mayor acceso a empleos y cargos que, en el caso de las castas, resultaban limitados. Además, la población andina en Lima no pagaba tributo, el cual constituía la señal máxima de indianidad.

A la luz de este análisis no debe sorprender el siguiente párrafo de Superunda. En una extensa oración, él admite que «la verdadera y permanente causa de la inquietud de los indios» era que en todas las demás naciones conquistadas, los dominantes y los dominados se mezclan a través del matrimonio, de modo que después de unas cuantas generaciones «se confunden haciéndose un mismo pueblo», con una lealtad unívoca hacia el soberano. La única distinción entonces es la de los orígenes. Pero en el Perú, «la diversidad de las costumbres, el accidente de los colores, o la vileza que se concibe en los dominados» no permitía realizar estas conexiones o mezclas. Las dos naciones permanecían separadas y bajo la influencia de

> «vasallos mal contentos» y «genios malignos, [con lo cual] queda muy expuesta la dominada a los deseos de evadir la que mira como opresión de su libertad; y de mudar un gobierno [al] que, aunque justo y arreglado, le conserva un odio heredado y sucesiva emulación» (Loayza, 1948: 176).

El Virrey parecía lamentar momentáneamente la virtual segregación del Perú, la misma que intentó fortalecer o restaurar para así evitar más problemas.

Al final, sin embargo, sus reflexiones justificaban las divisiones sociales coloniales. Superunda sostuvo que fiestas como las de 1747 y 1748 en honor del nuevo Rey, eran un ejemplo del desdén que los indios tenían por los españoles y de su nostalgia por los incas. Describió entonces su representación de sus «antiguos Reyes», y las lágrimas así como la tristeza que las ropas y danzas despertaban. Aquí anotó que tres de los participantes «han pagado [estas celebraciones] con las vidas»: habían tomado parte en los levantamientos del Cercado y de Huarochirí, y habían sido ejecutados por ello. Solicitó así que los indios nobles no fueran separados de los «regocijos comunes» y celebraran junto con los demás indios. La distinción quinientista entre indios nobles y del común había seguido las nociones hispanas de la jerarquía social y les había concedido el papel de mediador útil; para el siglo XVIII, ella había pasado a ser algo peligroso (Loayza, 1942: 185-1886)[69]. En 1750 el Virrey prohibió la participación de los incas en las fiestas cívicas y religiosas (Mujica Pinilla, 2002: 30).

Manso de Velasco recomendó que las leyes y decretos referidos (y que protegían) a los indios fueran cumplidos rigurosamente y que se les dieran foros donde manifestar su descontento. Sugirió luego medidas con las cuales disminuir la presencia indígena en Lima, lo que le parecía era «el remedio más eficaz y sólido, para evitar el riesgo de que se repitan nuevas inquietudes» (Loayza, 1942: 177). Buscó así, por ejemplo, prohibir que sacerdotes y corregidores llevaran muchachos a que trabajaran en las casas e iglesias de la ciudad, donde a menudo aprendían oficios tales como la sastrería, la ebanistería y la zapatería. Esta aculturación hacía que resultara difícil «reduci[r]les a sus pueblos», además de hacer que fueran fácil presa para indios y otros más con ideas subversivas. Llevar jóvenes indios de ambos sexos a la ciudad ponía en peligro la ya de por sí debilitada estructura impuesta por los españoles en el siglo XVI, con la cual los indios estaban al menos parcialmente aislados y controlados por las autoridades seculares y religiosas[70]. El Virrey estaba pidiendo ahora la misma segregación que había lamentado en el párrafo anterior. Esta, sin embargo, solamente era una sugerencia, pues sabía que todo tipo de esfuerzo mayor por volver a «indianizar» a la población indígena espacial o ideológicamente era imposible.



[69] Véase también Ramón, 1999a: 305-06.

[70] Véase también en Carrió de la Vandera, los «cholos de ambos sexos» llevados a Lima (Carrió de la Vandera, 1966 [1782]: 52-53.

Manso de Velasco recomendó además que la población europea se mantuviera vigilante (para él, lo sucedido en Huarochirí era el producto de un «necio descuido»), y que se mantuvieran tropas y arsenales bien organizados por todo el reino. Mencionó también sus esfuerzos por reconstruir la ciudad después del terremoto, los cuales habían hecho que Lima fuera más segura y reforzado así la disposición de la gente a enrolarse en las milicias. Pero estos esfuerzos sociales y urbanísticos tenían un límite. Los españoles debían estar preparados para combatir a los rebeldes. Su penúltima oración señala la preocupante carencia de armas, muchas de las cuales ya estaban siendo usadas en la lucha contra Juan Santos (Loayza, 1942: 178)[71].

En el decenio de 1740, los rebeldes de Juan Santos repelieron varias ofensivas hispanas. Incluso, en 1752 sus fuerzas ingresaron al pueblo andino de Andamarca, lo más cerca que se aventuraron a la costa. Lo que le preocupaba al Virrey en los años posteriores a la conspiración del Cercado y el levantamiento de Huarochirí —el descontento de la población andina y su proclividad a los actos violentos— no carecía de fundamento (Varese, 2002; Flores Galindo, «La chispa y el incendio», 1994, cap. 3, «La chispa y el incendio»)[72]. Su insistencia en que había lazos entre los conspiradores y los franciscanos renegados también resultó ser correcta. En 1753, Fray Calixto regresó al Perú de España. Luego de una estadía en Charcas, regresó a Lima en 1756 y su presencia allí rápidamente despertó sospechas. Don José Hurtado, el corregidor del barrio indígena, reportó unas reuniones sospechosas «en casa de un indio, otras veces en una tienda de indios principales y maestros, con espías a la puerta, siendo las reuniones más frecuentes en la celda de un fraile lego de San Francisco, Fr. Calixto». El Virrey señaló que fray Calixto también visitaba a muchos indios, con los cuales permanecía varios días, reuniendo «mucho séquito» para promover «las pasadas quejas de que no se les daba empleos ni se les recibía a las sagradas órdenes» (Loayza, 1948: 87-91; Bernales Ballesteros, 1969: 11). Además, Fray Calixto protestaba que el castigo dado a los rebeldes en 1750 había sido excesivo, y buscaba los medios con los cuales regresar a España a presentar una queja una vez más (Loayza, 1948: 88). El Virrey puso a don Pedro Bravo de Rivero a cargo del caso.

[71] La cita «necio descuido» figura en p. 167. Para mayor información sobre la situación militar véase AGI, Leg. 643, 13 de marzo de 1752; Campbell, 1978, caps. 1, 2.

[72] Pero para 1756 los rebeldes detuvieron sus incursiones y el mismo Juan Santos parece haber desaparecido.

Con el permiso de los franciscanos, las autoridades arrestaron a Fray Calixto y confiscaron sus papeles. Sostuvieron entonces que los materiales confirmaban su naturaleza subversiva y su desobediencia. El Consejo de Indias aprobó su detención y decretó, en noviembre de 1757, que se le desterrara del Perú. Luego de un largo viaje —la nave sufrió desperfectos en Chile—, el fraile de cincuenta años de edad llegó a Cádiz en septiembre de 1760. Cuidadosamente vigilado por otros sacerdotes, fue llevado entonces al aislado convento franciscano de San Francisco del Monte en el desierto de Adamuz (en la Sierra Morena, Andalucía). En 1765 rogó clemencia a sus superiores por el trato duro que se le dispensaba, mencionando su mala salud. Jamás regresó al Perú (Bernales Ballesteros, 1969: 14).

En los meses y días que siguieron al terremoto, el virrey Superunda logró imponer sus medidas de emergencia en Lima y el Callao, impidiendo la escasez así como motines y saqueos. También tuvo éxito en apresurar la reconstrucción de la ciudad. Sus planes para contener el poder de las clases altas y la Iglesia resultaron más difíciles de implementar. Ambos grupos le apoyaron en algunas cosas pero combatieron sus reformas más poderosas, que habían puesto la mira sobre su autonomía y riqueza. Al final se llegó a un compromiso. Los indígenas mostraron ser más difíciles. En el siglo XVIII, los españoles buscaron constantemente incrementar los ingresos fiscales, los cuales tenían como eje el tributo indígena, e impusieron un creciente número de forasteros en los cargos locales, poniendo así en peligro el cargo de curaca y redefiniéndolo. Al mismo tiempo, a los funcionarios coloniales les preocupaba la explotación de los indios y el impacto que esto podría tener sobre el sistema fiscal y la estabilidad social. Pero las contradicciones iban mucho más allá de las tensiones entre la extracción colonial y la continuación del dominio colonial. Como lo indican las reflexiones de Manso de Velasco arriba examinadas, los colonizadores sabían que la segregación (y explotación) de los indios constituía el meollo del problema, así como el del gobierno colonial. La integración total era imposible, no obstante lo cual parecía ser demasiado tarde como para apuntalar la división entre las «dos repúblicas», que para ese entonces ya era algo teórico o mítico.

Manso entendía que ordenar a sacerdotes y otros más que no llevaran indios jóvenes a Lima no resolvía el problema. En realidad los indios ya estaban presentando sus propias propuestas, concibiendo sus propios mundos alternativos y tomando medidas. Como vimos, el término *indio* aludía a muchos grupos distintos, cada uno de los cuales tenía sus propios agravios,

planes y utopías. Homogeneizarlos sería difícil, si es que no imposible. Pero desde la perspectiva de Superunda, la inestabilidad social del Perú en su totalidad, y en particular el frágil dominio que se tenía de las mayorías indígenas, significaba que la capital absolutista que él y otros tenían en mente era algo inalcanzable. Si bien es cierto que podían reconstruirse edificios, imponer códigos de vestimenta y refrenar grupos corporativos, lo mismo no sucedía con las persistentes tensiones, injusticias y contradicciones sociales, lo que fue quedando creciente y dolorosamente en claro en las siguientes décadas.

# Epílogo: réplicas y ecos

> No hay duda de que el Perú, más que un país de novela, de leyenda o de sainete, como quieren algunos, es un país de historia. El pasado nos acecha y nos habla, desde todos los recodos de la tierra, desde la huaca prehispánica, el templo colonial, el campo de batalla republicano o la conseja adherida al cerro enhiesto, al muro ciclópeo, a la callejuela romántica o a la encrucijada del viejo camino.
>
> Raúl Porras Barrenechea, 1997: 40-41

En 1758, el conde de Superunda solicitó ser relevado de su cargo como virrey del Perú. Con casi setenta años de edad, su único anhelo era retirarse a España. Carlos III le concedió su pedido dos años más tarde y el 27 de octubre de 1761, un día antes del décimo quinto aniversario del terremoto, partió del Callao para emprender el viaje a España. Pero un retiro tranquilo no era lo que le aguardaba al Conde. En Lima, su juicio de residencia —el examen oficial de su mandato como Virrey— acumuló muchos cargos. Los críticos acusaban al Virrey y sus ayudantes de favoritismo y de haberse apropiado de millones de pesos de plata, oro y otros tesoros que el tsunami había arrastrado consigo.

Sus defensores respondieron que los metales pesados no flotan: el mar se los había tragado y los afortunados cazadores de tesoros se habían llevado el resto. Manso de Velasco finalmente quedó exonerado de estos y otros cargos más, pero el largo juicio resultó ser no solo costoso sino también humillante[1].

Más problemas le aguardaban en su viaje de regreso. Su nave ancló en La Habana, Cuba, justo cuando los ingleses planeaban el asalto de la isla, «la Perla del Caribe», en ese entonces uno de los muchos frentes de la Guerra de los Siete Años (1756-1763). Juan de Prado Portocarrero, el capitán general de Cuba, formó una junta de guerra y, siguiendo el protocolo, puso a Manso de Velasco, el oficial de más alto rango en la isla, a cargo de la defensa. Las fuerzas cubanas resistieron durante dos meses, pero los ingleses finalmente tomaron la isla en agosto de 1762. Un tribunal militar en Cádiz, España, juzgó a Manso de Velasco por esta derrota. En 1765 el tribunal dictó una sentencia particularmente severa, que incluía la suspensión de obligaciones y honores militares por diez años, una fuerte multa y el destierro de su hogar. Manso de Velasco, ahora de setenta y siete años, se mudó a Granada en lugar de su nativa La Rioja, y luchó para poder cubrir sus gastos. En un inesperado giro irónico, Pedro Antonio de Barroeta, anterior arzobispo del Perú y enemigo implacable suyo, le permitió vivir en el palacio arzobispal de Granada. Barroeta había sido asignado allí en 1758. El arzobispo cuidó del Conde de Superunda hasta su muerte, acaecida el 5 de enero de 1767 (Vargas Ugarte, 1966, tomo 4: 279-282)[2].

Los posteriores virreyes del Perú aplicaron muchas de las reformas que Manso de Velasco y Louis Godin originalmente habían concebido. Los motines producidos en Madrid en 1766 promovieron medidas de control social más estrictas y una organización urbana más manejable a ambos lados del Atlántico. En la lejana colonia, las autoridades dividieron Lima en cuatro cuarteles, nombraron nuevos funcionarios, mejoraron la iluminación, el agua y el alcantarillado, y racionalizaron la división y la demarcación del espacio. El catalán Manuel de Amat, sucesor de Manso de Velasco, cambió el rostro de Lima al construir nuevos edificios públicos como el coso de Acho. Amat



[1] AGI, Lima, Leg. 787.

[2] Barroeta sería arzobispo de Granada hasta su deceso en 1775. Para las acusaciones hechas en contra del Virrey y su defensa, véase Manso de Velasco, «Confessión del Teniente General Conde de Superunda». Puede encontrarse más información sobre Manso de Velasco en el Fondo Samaniego del Archivo Provincial de Alava, Sección: Fondos Especiales, Familia Velasco Superunda. Agradezco a la Dra. Pilar Latasa por la ayuda prestada con estos materiales.

también llevó a cabo la expulsión de los jesuitas en 1767, el acto más extremo que tuviese lugar en la lucha entre el Rey y las órdenes religiosas[3]. En Lima hubo grupos que reaccionaron contra estos y otros cambios, del mismo modo que también habían respondido a la reconstrucción posterior al sismo: prestando un receloso respaldo cuando les era conveniente, una oposición encarnizada cuando no lo era, y mostrando en general una cuidadosa ambivalencia. Las fallas geológicas centrales aquí enfatizadas —absolutismo borbónico contra piedad barroca, y las discrepantes nociones de orden y desorden, así como lo que Lima era y no debía ser— continuaron marcando las luchas urbanas en la segunda mitad del siglo XVIII y en las décadas posteriores.

Algunos rasgos importantes de la relación entre España y el Perú, vívidamente presentes en la correspondencia intercambiada entre Manso de Velasco y el marqués de Ensenada, persistieron y dieron forma a las reformas borbónicas. España dudaba en gastar su riqueza en América, así como de la posibilidad de «civilizar» a las clases bajas de piel oscura, y recelaba de quienes habían nacido allí. El Rey quería debilitar pero no desterrar a la Iglesia Católica, excepción hecha de los molestos jesuitas, a los cuales sí expulsó. Agotada financieramente por las guerras libradas con Inglaterra y Francia, España quería cada vez más rentas de sus colonias americanas. En palabras de John Lynch:

> «Se pasaron el siglo XVIII elevando la participación [fiscal peruana] de 2 a 40 por ciento gravando a los colonos, incrementando el control y combatiendo a los extranjeros. En este proceso ganaron una renta y perdieron un imperio» (Lynch, 1989: 21).

El combate discursivo también se intensificó. La anónima *Descripción de Lima*, escrita en la década de 1770, menospreciaba la ciudad al considerarla como un pueblucho pecador y de mala muerte en donde se mezclaban las repugnantes clases bajas de piel oscura con las mujeres de la elite, y donde los varones eran feminizados por la activa vida social. El botánico español Hipólito Ruiz, quien llegó a Lima en 1777, no escondió su desdén por las costumbres sociales de Lima, ridiculizando la vestimenta de las mujeres y los



[3] Lynch (1989) resume los motines de Madrid y su impacto, pp. 261-268, materia de muchos escritos en España entonces y ahora. Para el sustento teórico de los reformadores véase Fraile (1998); para su impacto en México consúltese Viqueira Albán, 1999: 210. Para Amat y Lima véase Ramón, 1999a; Vargas Ugarte, 1966, tomo 4, especialmente, pp. 304-308; Walker, 2005. La plantilla clave, in Jorge Escobedo, 1785. En lo que toca a Escobedo y sus reformas véase Fisher, 1970: 69-71 y 241-242; Moreno Cebrián, 1981.

hábitos de la ciudad. Tras describir la debilidad innata de indios, negros y mulatos, hizo la siguiente observación:

> «El agregado de muchas de ellas, que componen a manera de un monstruo físico, producen naturalmente en cierto modo un monstruo moral: Esta multiplicada monstruosidad de afectos y pasiones la recoge el triste Español que nace entre ellos, se nutre de ellos y crece con ellos; si no hay una gran providencia en separarlos, que es muy rara» (Ruiz, 1952, tomo1: 17-18).

Esteban Terralla y Landa, un español que arribó al Perú como parte del séquito del virrey Teodoro de Croix en 1782, escribió la versión más ácida de Lima: un largo verso satírico titulado *Lima por dentro y por fuera* (1978 [1797]). El título subraya el argumento principal de que detrás del aparente esplendor de la ciudad y sus habitantes, yacía un núcleo corrupto y degenerado. A ojos de Simón Ayanque, el narrador, las mujeres empobrecidas y superficiales se disfrazaban con ropas vistosas, en tanto que las fachadas de las casas escondían «rusticidad y abandono»[4]. Además de denigrar las sucias calles de la ciudad, sus jerarquías raciales perturbadoramente porosas y su extendida vanidad, Ayanque repetidas veces pintó a las mujeres de Lima como cortesanas que debían venderse a sí mismas al mejor postor. Describió así a mujeres que después de un extravagante paseo nocturno tenían que vérselas con medio pedazo de pan como cena. Después de años de gastar en ropas elegantes y carruajes, las tapadas que iban entrando en años no poseían nada a su nombre. Para él se trataba de una «divina justicia/por el natural soberbio/y porque en la mocedad/de nadie hicieron aprecio/de todos hicieron burla/y la hace de ellas el tiempo»[5]. Ayanque se burlaba de su falsa piedad —sus pretensiones de seguir una vida conventual— tomando nota de sus hermosos cuerpos, pero advirtiendo sus «almas de leones» y definiéndolas como «ángeles con uñas» (Terralla y Landa, (1978 [1997]): 15). La raza nuevamente tenía un papel en este vano lujo: a los negros se les concedía demasiada libertad y su cercanía contaminaba la vida de las clases altas.

Las denuncias sobre Lima prosiguieron durante las guerras de independencia. Por ejemplo, el comandante español Jerónimo Valdés se quejó repetidas veces



[4] La cita proviene de la introducción de Alan Soons al texto de Esteban Terralla y Landa, 1978 [1797] (Soons, VII).

[5] Terralla y Landa, 1978 [1797]: 18, la sección sobre el pan, p. 13.

de que Lima «corrompe la moral de las tropas» y «afloja el espíritu de los Jefes»[6]. Sin embargo, las políticas y el discurso hispano no son sino un lado de esta historia. Más importantes fueron la profunda oposición que surgió en América hacia estas políticas y la reacción a dicho desdén.

De un lado, las clases altas peruanas aplaudieron los esfuerzos realizados por el Estado español para controlar a las clases bajas. El temor a la plebe empujó a la elite mercantil de Lima a una incómoda alianza con las fuerzas hispanas (Flores Galindo, 1984: pássim). En el tardío siglo XVIII, los funcionarios en Lima le pusieron la mira al juego y la bebida, considerados vicios que presuntamente llevaban a los negros en particular a ser desobedientes y deshonestos. Estos esfuerzos formaban parte de un programa de creciente disciplinamiento de la naturaleza díscola de castas y negros. Los fantasmas de plebeyos desobedientes causando desorden desde el interior de la Ciudad de Los Reyes, y de crecientes bandas de cimarrones y bandidos desde fuera de ella, continuaron aterrorizando a la elite y a otros mucho después de las penosas secuelas del terremoto-tsunami. La ansiedad reforzó las divisiones de clase[7].

De otro lado, si bien el temor a las clases bajas estimuló el respaldo a las distintas reformas urbanas de los virreyes, las clases altas no estaban dispuestas a renunciar a sus prerrogativas: sus distinguidas casas, su extravagante comportamiento público y su privilegiada posición económica. Ellas aprobaban los esfuerzos que los representantes del Rey hacían por contener a las clases bajas, pero se oponían a los intentos de debilitar su propio poder o subir los impuestos. Su tenaz oposición a las reformas arquitectónicas de Godin no constituyó una anomalía; en las décadas subsiguientes la elite mostró ser sumamente capaz de resistir los cambios[8].

Los líderes de la Iglesia continuaron la lucha contra la secularización, subrayando el papel cada vez más crucial que le cabía al clero en épocas difíciles.



[6] Jerónimo Valdés, 1821, en Conde de Torata, 1894-1898, tomo 2: 72. Citado en Marks, 2007.

[7] Examiné estas campañas brevemente en Walker, 2005. Véase también Flores Galindo, 1984: 153-155; Cosamalón, 1999. Para el impacto social y las contradicciones de las reformas borbónicas, resultan particularmente perceptivos: Twinam, 1999; Knight, 2002: 240-69. Para el discurso y las tenciones raciales en el siglo XVIII, específicamente en lo que respecta a los afroperuanos, véase Aguirre, 2005; Flores Galindo, 1984; Velázquez Castro, 2005.

[8] El papel de las clases altas de Lima en la guerra de independencia ha provocado debates intermitentes. Una obra clásica y crítica es Bonilla & Spalding, 1981; Flores Galindo, 1984, es un texto clave. Marks, 2007, que examina a los comerciantes de la ciudad, debiera promover una nueva ronda de debates y discusiones.

Por ejemplo, las autoridades religiosas enfatizaron la necesidad de la Iglesia y la Fe en medio de la tumultuosa rebelión de Túpac Amaru, en la década de 1780. Las ideas conflictivas en torno al papel de la Iglesia, visibles luego del sismo, volvieron a chocar una y otra vez. Los reformadores borbónicos creían que debilitar la presencia de la Iglesia sería bueno tanto para Madrid como para el Perú. Los representantes de esta institución sostenían, por el contrario, que ello solamente aceleraría la decadencia económica y moral del virreinato. Las discusiones en torno al orden económico interno y el poderío económico de la Iglesia continuaron marcando estas críticas y réplicas[9]. Ni las clases altas de Lima, ni tampoco la Iglesia, aceptaron el absolutismo y el regalismo borbónico sin luchar.

Los impulsores de la reforma moral continuaron poniendo la mira en las mujeres limeñas y su vestimenta inapropiada, demostrando así el fracaso de anteriores campañas. Gran parte de la ciudad había apoyado dichas campañas de manera abierta, pero sin que se hubiese producido un cambio significativo en el comportamiento público femenino. Los limeños podían responder a los llamados que los predicadores hacían a favor de una reforma moral, unírseles en procesiones y atiborrar los confesionarios por unos cuantos días, pero no llegaron a erradicar las ropas atrevidas ni los coqueteos en público. Con todo, la población de Lima temía al castigo divino y veía la mano de Dios en los sismos y otras calamidades, por lo que buscó refugio en los santos y la religiosidad para defenderse a sí misma. Los virreyes y arzobispos no lograron alejarles de sus prácticas barrocas[10].

Las fisuras sociales que el terremoto y el tsunami habían dejado al descubierto fueron ampliándose a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. La preocupación causada por la naturaleza díscola de las clases bajas de la ciudad, la desobediencia de los negros y la posible subversión de los indios,



[9] Las divisiones dentro de la Iglesia también se hicieron cada vez más evidentes. La Guerra de la Independencia (1808-1824) trajo a flote estas fisuras al apoyar algunos sacerdotes a la causa patriota, en tanto que otros fueron firmes partidarios de los españoles.

[10] Los documentos incluidos en Vargas Ugarte (1951) de 1769 y el concilio de 1772, indican la continua preocupación con la vestimenta inmoral, la mala conducta de los sacerdotes (particularmente en lo que toca a las concubinas y las apuestas), el número de monjas y el desorden moral generalizado de la ciudad. Un sacerdote concluyó su denuncia de la población excedente de los conventos, indicando cómo esto se hallaba ligado a «dos vicios de la estructura de la sociedad colonial, muy propensa al derroche y al fausto y menos inclinada al trabajo y al esfuerzo personal» (Vargas Ugarte, 1951, tomo 3: 168). Para las angustiadas reacciones a los terremotos mucho después de 1746 véanse las relaciones incluidas en Odriozola, 1863.

fortalecieron el estereotipo de la naturaleza incorregible de estos grupos y su peligrosidad. Los reformadores se quejaban del juego, la bebida y otros vicios de la plebe, en tanto que las autoridades se preocupaban por el creciente número de cimarrones y bandidos que tenían como objetivo los viajeros que entraban y salían de Lima. La exasperación con la desobediencia de la clase baja y el espectro de la violencia negra se intensificaron. El temor a los levantamientos, evidente en los acontecimientos del Cercado y Huarochirí, resultó ser profético. Los motines, las revueltas y las rebeliones fueron creciendo en tamaño y número con cada década hasta culminar con los levantamientos de Túpac Amaru y Túpac Catari en la década de 1780. A medida que las clases bajas manifestaban su oposición a las reformas borbónicas, y sobre todo al colonialismo hispano, estos acontecimientos fomentaron la interpretación de los indios como salvajes mañosos y posiblemente heréticos, profundizando así la brecha entre Lima y los Andes (O'Phelan Godoy, 1988; Serulnikov, 2003).

En suma, las tensiones que salieron a flote luego del terremoto-tsunami habían estado incubándose durante décadas. Grupos, instituciones e individuos se oponían a los esfuerzos que buscaban empoderar al Estado, debilitar a la Iglesia y otras agrupaciones corporativas, incrementar los ingresos fiscales y controlar a las clases bajas. Sin embargo, esta oposición respondía a distintas razones, por lo que la unión era más aparente que real. Una oposición dividida marcó al Perú durante las guerras de independencia. La resistencia al dominio colonial estaba bastante difundida, pero los grupos y regiones tenían distintas motivaciones y diferentes metas. Por ejemplo, el Cuzco y otras zonas andinas no confiaban en Lima, pues consideraban que el centralismo era un problema clave del Perú. Lima, por su parte, veía a los insurgentes andinos con escepticismo y hasta con temor. Los grandes comerciantes y los intermediarios en el interior discrepaban en cuanto a las políticas fiscales, en tanto que liberales y conservadores se enfrentaban por el papel de la Iglesia. La elite y la plebe tenían nociones sumamente distintas sobre el comportamiento público y el control social. Estas y otras divisiones, evidentes luego del terremoto, continuarían marcando al Perú poscolonial.

¿Por qué este libro sobre Lima en 1746 es relevante para entender la Ciudad de Los Reyes en el siglo XXI? La población se ha disparado de cincuenta mil a casi ocho millones, con una presencia masiva de inmigrantes andinos, y el viejo damero de Pizarro actualmente no abarca sino alrededor del 5 % de la ciudad. Muchos habitantes de los barrios más lejanos, donde viven o los muy pobres o los muy ricos, jamás se aventuran a pisar el centro. Las

tapadas solamente se encuentran en afiches chabacanos y apenas un pequeño y deprimente número de casas, balcones y fachadas coloniales ha sobrevivido al paso de los siglos. Algunas partes del centro de Lima pueden llevar al viajero de vuelta al siglo XVIII: la iglesia de San Francisco, la casa de Torre Tagle y otras mansiones, así como algunas casas coloniales ahora hacinadas con cientos de inquilinos. En las últimas décadas se ha buscado implementar algunos proyectos interesantes de conservación del patrimonio histórico de lo que queda de la Lima colonial. Pero la mayor parte de la ciudad data de mediados del siglo XX, lo que incluye a las barriadas, los pueblos jóvenes y los barrios populares. Los distritos de clase alta tienen más árboles, mejores calles y montones de guardias de seguridad (los «guachimanes», un término que parece quechua y sin embargo proviene del inglés *watchman*), pero tampoco cuentan con un recuerdo físico de la era colonial.

No obstante, los museos y monumentos del centro de Lima no son las únicas reliquias de la época del terremoto-tsunami. Las multitudes que se unen en la procesión del Señor de los Milagros en octubre, así como las fervientes devociones a los santos, nuevos y viejos, indican que el esfuerzo por reemplazar la religiosidad barroca con formas más íntimas de devoción jamás fue del todo exitoso. La piedad y la sensualidad aún se combinan de modos fascinantes.

La otra falla geológica —el desacuerdo en torno al orden y el desorden— también sigue caracterizando a Lima. Hoy en día el público exige medidas más fuertes contra el crimen, los choferes irresponsables, la evasión fiscal y otros problemas más. Con todo, los limeños se encogen de hombros y desprecian los esfuerzos gubernamentales por incrementar el control social. Esto demuestra una comprensible desconfianza en el Estado, un legado histórico que en décadas recientes no ha hecho sino profundizarse. El egoísmo podría ser otra explicación: la gente quiere que se corrijan los vicios de otras personas, mas no los suyos. Y me parece que también indica un desacuerdo respecto a exactamente qué medidas tomar, y quién lo habrá de hacer: exactamente lo que ocurrió después del 28 de octubre de 1746. Los limeños pueden coincidir en términos generales en el problema —hoy en día sería la delincuencia—, pero discrepan en cuanto a la solución. En última instancia difieren en su comprensión de qué cosa es Lima y qué puede ser, y quién es un limeño y quién no. Aunque Lima ya no es la Ciudad de Los Reyes de los Borbón, las divisiones sociales, el discurso acerca de la ciudad y sus habitantes, y la fragmentación política que marcaron a 1746 aún continúan resonando en ella.

# Bibliografía

## Archivos

Archivo General de la Nación (Lima)

Archivo de San Francisco (Lima)

Archivo Arzobispal de Lima (Lima)

Archivo del Cabildo Metropolitano (Lima *Esclavos de la ciudad letrada*)

Biblioteca Nacional del Perú (Lima)

Universidad Ruiz de Montoya (Colección Vargas Ugarte) (Lima)

Archivo General de Indias (Sevilla)

Biblioteca Colombina (Sevilla)

Archivo Histórico Nacional (Madrid)

Biblioteca Nacional (Madrid)

Archivo del Museo Naval (Madrid)

Biblioteca del Palacio Real (Madrid)

British Library (Londres)

Archivo Histórico de Propaganda Fide (Roma)

Library of Congress (Washington D.C.)

John Carter Brown Library (Providence, Estados Unidos)

Harth-terré Collection, Tulane University Library (New Orleans, Estados Unidos)

Vatican Collection, St Louis University (Saint Louis, Estados Unidos)

## Fuentes primarias publicadas y colecciones documentales

ALFONSO X, Rey de Castilla y León, 1974 [1555] – *Las Siete Partidas del Soberano Rey don Alonso el Nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de Su Majestad*. Vol. 2 (3); Madrid [Salamanca]: Boletín Oficial del Estado [Andrea de Portonaris].

ÁLVAREZ DE RON Y SUÑIGA, Doct. Don A. J., 1747 – *Repressentacion Juridica, Allegato Reverente, que se haze por parte de las Religiones de esta noble Capital. Al Excmo Senhor Don Joseph Manso de Velasco*; Lima: Francisco Sobrino en Calle de Barranca.

AMAT Y JUNIENT, M. de, 1947 – *Memoria de Gobierno*; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Edición y estudio de Vicente Rodríguez Casado y Florentino Pérez Embid.

ANÓNIMO, 1746 – *Individual y verdadera relación de la extrema ruyna que padeció la Ciudad de los Reyes, Lima, Capital del Reyno del Perú, con el horrible Temblor de tierra*; Lima: Imprenta que estaba en la Calle de las Mercaderes. Reimpreso en Odriozola, 1863: 148-171.

ANÓNIMO, 1747 – *Individual y verdadera relación*; Ciudad de México, Impreso en Lima reimpreso en México: Por la viuda de J.B. de Hogal.

ANÓNIMO, 1748a – *True and Particular Relation of the Dreadful Earthquake which happen'd at Lima the Capital of Peru*... Segunda edición. Londres: T. Osborne in Gray's Inn.

ANÓNIMO, 1748b – *El Día de Lima. Proclamación real. Que de el Nombre Augusto de el Supremo Señor*; Lima.

ANÓNIMO, 1749a – *A True and Particular Relation of the Dreadful Earthquake which happen'd at Lima, the Capital of Peru, and the neighbouring Port of Callao, on the 28th of October, 1746. With an Account likewise of every Thing material that passed there afterwards to the End of November following*; London Printed: Philadelphia Reprinted. Edición de B. Franklin and D. Hall.

ANÓNIMO, 1749b – *Por parte de los dueños de navios en la causa que siguen con los abastecedores de Pan de esta Ciudad, para que se declare que los Trigos que se perdieron en las Bodegas del Callao, con la Inundacion del*

*Mar la noche del dia 28 de Octubre de 1746 perecieron a los Abastecedores que los havian comprado, y no a los vendedores, sin embargo de que no se huviessen medido ni entregado por los Bodegueros, en los casos que separadamente se pondrán en este Papel, para que sin confusion se pueda dar una regla general comprehensiva de todos*; Lima.

ANÓNIMO, 1750a – *Relacion y verdadero romance que declara la inconsiderada, y atrevida sublevacion, que intentaban hacer los Indios mal acordados y algunos Mestizos de la Ciudad de Lima. Se da razon de las promptissimas y bien ordenadas providencias que se dieron para embarazo de tan odiosa execucion, y del justo castigo que se dio a los culpados*; Lima.

ANÓNIMO, 1750b – *The Theory and History of Earthquakes containing*...; Londres: J. Newberry and others.

ANÓNIMO, ¿1755? – *A True and Particular Relation of the Dreadful*; Boston: London Repinted: Philadelphia Reprinted, and sold by B. Franklin and D. Hall at the New Printing Office, near the Market, 1749 and, and, ibid.; Boston: Printed and sold by D. Folwle in Ann-Street and Z. Fowle in Meddlestreet.

ANÓNIMO, 1756 – *Puntual descripcion, funebre lamento, y sumptuoso tumulo, de la regia doliente pompa, con que en la santa iglesia metropolitana de la ciudad de los reyes, Lima, (…) reales exequias de la serenissima señora, la señora donha Mariana Josepha de Austria*; Lima.

ANÓNIMO, 1760 – *Pompa Funeral en las exequias del Catholico rey de España y de las Indias Don Fernando VI, nuestro Señor que mandó a hacer en esta Iglesia metropolitana de Lima a 20 de Junio de 1760*; Lima: Imprenta de la Calle Real de Palacio.

BARBINAIS, Le Gentil de la, 1727 – *Nouveau voyage autour du monde*; Amsterdam.

BARRENECHEA, J. de, 1725 – *Relox Astronomico de temblores de la tierra, secreto maravilloso de la naturaleza, descubierto y hallado por D. Juan de Barrenechea, substituto de la Cathedra de Prima de Mathematicas de esta Real Universidad de San Marcos de la Ciudad de Lima*; Lima: Imprenta Antuerpiana, que está en la Calle Real de Palacio.

BARROETA y ANGEL, P. A., 1756 – *Carta Pastoral que el Illmo. S. D. D. Pedro Antonio de Barroeta y Angel, Arzobispo de los Reyes, dirige al Venerable Clero, y Amado pueblo de su diocesis, con ocasion de las noticias, que se han participado de España del gran Terremoto, que el dia primero de Noviembre de 1755, se experimentó con grandes estragos en la Europa, y otras partes, para que con la prompta Penitencia aplaquen la Divina Justicia, que allá castiga, y acá nos amenaza*; Lima: Plazuela de San Christobal.

BETAGH, Captain, 1813 – Captain Betagh's Observations on the Country of Peru, and its Inhabitants, During his Captivity. *In: A General Collection of the best and most Interesting Voyages and Travels in all Parts of the World; Many of Which are now Translated into English* (J. Pinkerton, ed.): 1-29; Londres: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster-Row; and Cadell and Davies, in the Strand.

BOUGUER, M., 1813 – An Abridged Relation of a Voyage to Peru…. *In: A General Collection of the best and most Interesting Voyages and Travels in all Parts of the World; Many of Which are now Translated into English* (J. Pinkerton, ed.): 270-312; Londres: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster-Row; and Cadell and Davies, in the Strand.

BRAVO DE LAGUNAS Y CASTILLA, P., 1755 – *Voto Consultivo que Ofrece al Excelentissimo Señor Don Joseph Antonio Manso de Velasco*; Lima.

BRAVO DE LAGUNAS Y CASTILLA, P., 1761a – *Colección Legal de Cartas, Dictamenes, y otros Papeles en Derecho Dedicados al Sr. Dr. D. Francisco de Herboso y Figueroa*; Lima: Oficina de los Huérfanos.

BRAVO DE LAGUNAS Y CASTILLA, P., 1761b – *Discurso historico-juridico del origen, fundacion, reedificación, Derechos, y Exenciones del Hospital de SAN LAZARO de Lima*; Lima: Oficina de los Huérfanos.

BRAVO DEL RIVERO, Don P., 1744 – *Trajes inhonestos de las mujeres, de D Pedro Bravo del Rivero, Obispo de Arequipa*; Lima.

CALATAYUD, P., SJ., 1753 – *Juizio de los Sacerdotes, Doctrina Practica y anatonima de sus conciencias, dispuestas en seis platicas que suele hazer al gremio Eclesiastico en sus missiones, y una Instruccion que da a un ilustradisimo señor Obispo, el M.R.P. Pedro de Calatayud… dedicados al ilmo. Don Thomas Joseph de Montes, Arzobispo obispo de Cartagena y Murcia*; reimpresión ed. Lima: Plazuela de San Christoval. Por Juan Joseph Gonzalez de Cosio.

CANGAS, G. de, 1997 – *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón*, 108 pp.; Lima: Banco Central de Reserva del Perú. Edición y presentación de Camilo G. Vicente y José L. Lenci.

CARRIO DE LA VANDERA, A., 1966 [1782] – *Reforma del Perú*, 109 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Transcripción y prólogo de Pablo Macera.

CAVERA DE TOLEDO, D. J., 1735 – *Auto del Obispo de Arequipa, D. Juan Cavera de Toledo, reprimiendo el abuso de los trajes femininos sobre todo en Moquegua*; Lima.

CEVALLOS, Doct. D. J., ¿1757? – *Respuesta a la carta del Ilmo y Rmo. Señor D. Fray Miguel de San Josef, Obispo de Guadix, y Baza,... sobre varios escritos a cerca del Terremoto… por el Doct. D. Josef Cevallos, Presbytero, Doctor Theologo, del Gremio, y Claustro de la Universidad de Sevilla… del Orden de San Agustín de esta Ciudad*; Sevilla: Imprenta de la Universidad y Libreria de D. Joseph Navarro, Armijo, en Calle de Genova.

COBO, Padre B., 1882 – Historia de la Fundación de Lima. *In: Colección de Historiadores del Perú*, tomo I; Lima: Imprenta Liberal. Edición de M. González de la Rosa.

COOK, N. D., 1985 – *Numeración general de todas las Personas de ambos sexos, edades y calidades que se ha echo en la ciudad de Lima, año de 1700*, 358 pp.; Lima: COFIDE. Edición de Noble David Cook.

CÓRDOVA SALINAS, D. de, 1957 [1651] – *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Washington D.C.: Academy of Franciscan History.

DAVIN, Padre D., 1756 – *Cartas edificantes, y curiosas escritas de las Misiones Estrangeras, y de Levante Por algunos Missioneros de la Compañia de Jesus, traducidas por el Padre Diego Davin de la misma Compañía*, 16 vols., Vol. 15; Madrid: Viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisición.

DE LA CRUZ O.F.M., Fray L., 1999 – *Descripción de los Reynos del Perú con particular noticia de lo hecho por los Franciscanos*; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú.

DEL VILLAR, J., s.f. – *Relacion espantosa del Monstruo mas abominable que se ha descubierto en mucho tiempo en este Reyno del Perú, y nuevo mundo de la America*. Lima?

DUNBAR TEMPLE, E., 1965 – *La Gaceta de Lima del siglo XVIII. Facsímiles de seis ejemplares raros de este periódico*, *Registro Histórico*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

EDER, F. J., 1888 – *Descripción de la Provincia de los Mojos en el Reino del Perú*; La Paz: Imp. «El siglo industrial». Traducción de P. Fray Nicolás Armentia.

ESCOBEDO, J., 1785 – *División de quarteles y barrios e instrucción para el establecimiento de alcaldes de barrio en la capital de Lima*; Lima.

ESQUIVEL Y NAVIA, D. de, 1980 – *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, 2 vol.; Lima: Fundación Augusto N. Wiesse.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, Don G., 1725 – *Elisio peruano. Solemnidades heróicas, y festivas demonstraciones de jubilos, que se han logrado en la*

*muy noble, y muy Leal Ciudad de los Reyes Lima, Cabeza de la America austral, y Corte del Perú, en la Aclamacion del excelso nombre del muy Alta, muy Poderoso, siempre Augusto, Catholico Monarcha de las Españas, y Emperador de las Americas Don Luis Primero...*; Lima: Francisco Sobrino, Impressor del Santo Oficio, en el Portal de los Escribanos.

FRANCO DE MELO, S., 1767 – *Diario Histórico del Lebantamiento de la Provincia de Huarochirí, y su Pacificación*; Buenos Aires: Museo Mitre.

FRÉZIER, A., 1717 – *A Voyage to the South-Sea and along the Coasts of Chili and Peru, in the Years 1712, 1713, and 1714. Particularly….*; Londres: Jonah Bowyer.

HALES, S., 1750 – *Some Considerations on the causes of earthquakes which were read before the Royal Society, April 5, 1750*; Londres: R. Manyby and H.S. Cox. Segunda edición.

HALES, S., 1752 – *Histoire des tremblemens de terre arrivés a Lima, capitale du Perout, Et Autres Lieux; Avec la Description du Perou, Et des recherches sur les Causes Phisiques des Tremblemens de Terre, par M. Hales de la Socieé Royale de Londres, & autres Phisiciens. Avec Cartes & Figures. Traduite de L'Anglois, Premiere Partie*; La Haya.

HISTOIRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, 1761 [1760] – Avec les Mémoires de Mathématique & de Physique; París: L'Imprimerie Royale.

JOHN CARTER BROWN LIBRARY, 1908 – *A Facsimile of the First Issue of the* Gazeta de Lima *with a description of a file for the years 1744-1763*; Boston: Merrymount Press.

JUAN, J. & ULLOA, A. De, 1964 – *A Voyage to South America*, *Borzoi Books*; Nueva York: Alfred A. Knopf.

JUAN, J. & ULLOA, A. De, 1978 [1826] – *Discourse and Political Reflections on the Kingdoms of Peru*; John TePaske, ed. Norman: University of Oklahoma Press [Traducción al inglés de *Noticias Secretas*].

KONETZKE, R., 1962 – *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 4 vols.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas,.

LANUZA Y SOTELO, E., 1998 – *Viaje ilustrado a los reinos del Perú*, 254 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Traducción y edición de Antonio Garrido Arnada & Patricio Hidalgo Nuchera.

LECLERC, G.-L., Conde de Buffon, 1749 – *Histoire naturelle*.

LEÓN PINELO, A., 1966 [1641] – *Velos en los rostros de las mujeres: sus consecuencias y daños*, Vol. 4, *Curiosa Americana*; Santiago: , Universidad de Chile, Centro de Investigaciones de Historia Americana.

LEQUANDA, J. I., 1874 – Descripción del Puerto del Callao. *In: Documentos Literarios* (M. de Odriozola, ed.): 369-383; Lima: Imprenta del Estado.

LIQUORI, A. M. (Saint Alfonso de Ligorio), 1842 – *Discursos místicos*; Barcelona: Imprenta de Manuel Saurí.

LLANO ZAPATA, J. E., ¿1747? – *Carta o diario que escribió D. J. Eusebio de Llano y Zapata a su mas venerado amigo y docto corresponsal el Dr. D. Ignacio Chirivoga y Dza, canónigo de la sta. iglesia de Quito*. Lima: Con Licencia del Real y Superior Gobierno Reimpresa en Lima, Calle de la Barranca por Francisco Sobrino,

LLANO ZAPATA, J. E., 1756 – *Respuesta dada al rey nuestro señor D. Fernando el sexto sobre una pregunta, que S. M. hizo a un matematico, y experimentado en las tierras de Lima, sobre el terremoto, acaecido en el dia primero de noviembre de 1755*; Sevilla: López de Haro.

LLANO ZAPATA, J. E., 1768 – *Carta Persuasiva al Señor Don Ignacio de Escandon, Colegial Theologo, que fue en el Insigne y Mayor Colegio de San Luis de Quito, Thesorero de las Reales Caxas de Cuenca, Regidor, y Alcalde Ordinario de esta Ciudad, y Comandante General de las Tropas Auxiliares de la de Guayaquil, & Sobre Assunto de Escribir la Historia-Literaria de la America Meridonial*; note that (?) reimpresa en Lima, en la Oficina de los Niños Huerfanos, 1769 ed. Cádiz: Don Francisco Rioja, frente de Candelari.

LLANO ZAPATA, J. E., 2005 – *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional*, 622 pp.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Edición y estudios preliminares de Antonio Garrido, Ricardo Ramírez, Luis Millones Figueroa, Víctor Peralta & Charles Walker.

LLANO ZAPATA, J. E., 1863 – Observacion diaria critico-historico-meteorologico, contiene todo lo acaecido en Lima desde primero de Marzo de 174- hasta 28 de Octubre del mismo… *In:* Odriozola*, Terremotos*: 110-147.

LOAYZA, F. A., 1942 – *Juan Santos, el Invencible: manuscritos del año de 1742 al año de 1755*, *Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana*; Lima: Imprenta Domingo Miranda.

LOAYZA, F., 1948 – A. *Fray Calixto Tupak Inka. Documentos originales y, en su mayoría, totalmente desconocidos, auténticos de este apóstol indio, valiente defensor de su raza, desde el año de 1746 a 1760*. Edición de Francisco Loayza. Tomo XV, *Los pequeños grandes libros de historia americana*; Lima: Imprenta Domingo Miranda.

LOZANO, P., 1863 – Relación del terremoto. *In:* Odriozola, *Terremotos*: 36-47.

MANSO DE VELASCO, J., ¿175? – *Informes que hacen al Rey N.S. (Que Dios Guarde) y a su Consejo Real de Indias, El Virrey de Lima, Las Reales Audiencias, y a los dos reverendissimos Prelados Generales, Los Cabildos Eclesiasticos (en sedes vacantes) De Las Ciudades de Lima, la Plata, Bueno-Ayres y el Señor Obispo del Tucumán, y otras ciudades, y Villas mas populosas, del fruto que los Missioneros Apostolicos de la Religión Seraphica, y Colegio de Santa Rosa de Ocopa, han hecho con sus Missiones en las Provincias de Catholicas, y Gentiles del Reyno del Perú, y de los Misioneros Apstolicos, que han muerto flechados por la Fe*; Lima.

MANSO DE VELASCO, J., ¿1763? – *Confession del Theniente General Conde de Superunda, virrey que fué del Perú, y Vocal de la Junta, que por preventiva orden de S.M. se formó en la plaza de la Habana, para tratar, y deliberar quanto conviniesse a su defensa; empezada hoy tres de octubre de 1763 en su posada, en virtud del Acuerdo de la Junta de Generales del primero de corriente*; Madrid.

MEMBER OF PARLIAMENT IN TOWN, 1756 – *Reflections Physical and Moral, Upon the Various and numerous uncommon Phenomena in the Air, Water, or Earth, which have happened from the Earthquake at Lima, to the present Time. In a Series of Familiar Letters from a Member of Parliamente in Town to his Friend in the Country*; London: A. Millar in the Strand.

MERCURIO PERUANO [1791-1795] – Edición Facsimilar, 12 vols.; Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964.

MONCADA, Doctor Balthasar de, 1757 – *Descripción de la casa fabricada en Lima, corte del Perú, para que las Señoras ilustres de ella, y las demas mugeres devotas, y las que desean servir a Dios Nuestro Señor, pueden tener en total retiro, y con toda abstraccion, y direccion necesaria Los exercicios de San Ignacio de Loyola*; Sevilla: Joseph Padrino, Impressor y Mercader de Libros, en Calle Genova.

MONTERO DEL ÁGUILA, V., 1746 – *Desolación de la ciudad de Lima, y Dilubio del Puerto del Callao. Cerrose esta relación en seis de noviembre de quarenta y seis, y sigue la calamidad, que dará matheria a mas larga explicación de los venideros sucesos*; Lima: Imprenta nueva, que estaba en la Calle de los Mercaderes. Reimpreso en Odriozola, 1863: 172-177.

MONTERO DEL ÁGUILA, V., 1863 [1746] – *Noticia Annalica y Estado, que tiene el puerto del Callao, y la Ciudad de Lima, a el año cumplido de su desolación, y ruyna, que lo hace en este mes de Octubre de 1747*; Lima, 1747. Reimpreso en Odriozola, 1863: 177-193.

MONTERO DEL ÁGUILA, V., 1747 – *Estado Político del Reyno del Perú, Ministros Relaxados: Thesoros con Pobreza: Fertilidad sin Cultivo: Sabiduria desestimada: Milicia sin Honor…*; Madrid.

MUGABURU, J. & MUGABURU (?), F., 1975 – *Chronicle of Colonial Lima: The Diary of Josephe and Francisco Mugaburu, 1640-1697*; Norman: University of Oklahoma Press. Traducción de Robert R. Miller.

ODRIOZOLA, M. de, 1863 – *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*; Lima.

ODRIOZOLA, M. de, 1874 – *Documentos Literarios del Perú*. Vols. 1-11; Lima: Imprenta del Estado.

OLAVIDE, P. de, 1987 – *Obras selectas*; Lima: Ediciones del Centenario Banco de Crédito del Perú. Edición de Estuardo Núñez.

OVANDO, Marqués de, 1863 – Carta que escribió el Marqués de Obando (sic). *In:. Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado.* (Manuel de Odriozola, ed.): 47-69; Lima.

PACHECO, Doña A., s.f. – *Por parte de Doña Antonia Pacheco, se ponen en consideracion de V.S. los fundamentos de Derecho que hazen a su favor, para que en Justicia se le absuelva de la demanda puesta por los Dueños de los Trigos perdidos en la innundación de Callao*; Lima.

PAPIÓ, J., 1987 [1765] – *La Historia d'Escornalbou. Facsímil del libro de*. Volls: Dep. de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

PERALTA BARNUEVO, P. de, 1723 – *Descripción de las Fiestas Reales*; Lima.

PERALTA BARNUEVO, P. de, 1732 [1863] – *Lima Fundada o Conquista del Perú*; Lima: Aurelio Alfaro.

POTAU, D.D. J., y Cura de San Sebastián Abogado de la Real Audiencia, 1776 – *Lágrimas de Lima en las exequias del Ilmo. Sr. D. D. Pedro Antonio de Barroeta y Angel, del Consejo de su Mag. Dignisimo Arzobispo, que fue de esta Santa Iglesia Metropolitana, y de la Granada, en donde falleció*; Lima: Imprenta de los Niños Huerfanos.

RAMÍREZ, Dr. D. J. A., 1744 – *Soli Deo Honor, et Gloria Norte de Pureza, y claros desengañoa, para persuadir a las mugeres, vayan honestas en sus trages, y escotes, Sacado de Varios Tratados de diferentes Autores, que tratan largamente de esta materia. Por el Dr. D. Juan Augustín Ramírez, Canonigo Magistral de Calatayud, y Examinador Synodal del Arzobispado de Valencia. Reimpresso en Lima a diligencia de los RR. PP. Missioneros Apostolicos de San Francisco*; Lima: Imprenta nueva de la Calle de los Mercaderes.

REYNOLDS, D.T.M., 1852 – *Terremoto de 1746: destrucción total del Callao y parte de Lima. Escrito en Ingles por el Sr. DTM Reynolds, Durante su Viaje Al Rededor del Mundo en la Fragata de Guerra Norte-Americana Potomac y traducido por El Playero*; Callao: Tipografía de Estevan Dañino.

RODRÍGUEZ VILLA, A., 1878 – *Don Cenon de Somodevilla, Marqués de la Ensenada*. Madrid: Librería de M. Murillo.

RUIZ, H. 1952 – *Relación Histórica del Viage a los Reynos del Perú y Chile*; Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

RUIZ CANO Y GALIANO, Doctor Don F. A., 1755 – *Jubilos de Lima en Dedicación de su Santa Iglesia Cathedral, Instaurada (En Gran Parte) de la Ruina, que padeció con el Terremoto de el año de 1746. A Esfuerzos de el Activo zelo de el Exmo. Señor D. Joseph Manso de Velasco Conde de Super-Unda*; Lima: Calle del Palacio.

RUIZ CANO Y GALIANO, Doctor Don F. A., 1760 – *Lima gozosa descripcion de las festibas demonstraciones, con que esta ciudad, capital de la America meridonial, celebro la Real proclamacion de el Nombre Augusto el Catholico Monarcha Señor Carlos III, nuestro señor (que Dios guarde)*; Lima.

SÁNCHEZ, M. R. P. J., 1758 – *Sermon que en la missa de accion de Gracias por la Reedificacion, o nueva construccion total del Hospital de San Lazaro de la Ciudad de Lima; Predico, en la Iglesia Parroquial del mismo Titulo, perteneciente a dicho Hospital, el M. R. P. Juan Sanchez de la Compañía de Jesus, el dia 23 de Abril de 1748. Lo dedica al Excmo. Sor. D. Joseph Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda*; Lima: Imprenta Nueva, que está en la Casa de los Niños Expósitos.

SCHULTES, R. E. & NEMRY von THENEN de JARAMILLO-ARANGO, M. J. (trads.), 1998 – *The journals of Hipólito Ruiz. Spanish Botanist in Peru and Chile 1777-1788*; Portland: Timber Press.

SEMPERE Y GUARIÑOS, J., 1788 – *Historia del Luxo, y de las leyes suntuarias de España*, 2 vols.; Madrid.

ST. MALO, Conde de, 1753 – *A Voyage to Peru; Performed by the Conde of St. Malo, in the Years 1745, 1746, 1747, 1748, 1749. Written by the Chaplain*; Londres: R. Griffiths.

SUPERUNDA, Conde de, 1983 – *Relación de gobierno, Perú (1745-1761)*, 493 pp.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Edición y estudio preliminar de Alfredo Moreno Cebrián.

TABORGA Y DURANA, D. J., 1747 – Vicario general de Arequipa, D. Juan Taborga y Durana sobre los trajes inhonestos de las mujeres 1747, dean de Arequipa; Arequipa.

TERRALLA Y LANDA, E. 1978 [1797] – *Lima por dentro y fuera*; Exeter: University of Exeter. Edición de Alan Soons.

TORATA, Conde de [Fernando VALDÉS Y HECTOR] comp., 1894-1898 – *Documentos para la historia de la guerra separatista del Perú*, 4 vols.; Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Rios. Vol. 2.

TRISTÁN, F., 1974 – *Ensayos escogidos*, 191 pp.; Lima: Peisa.

TRISTÁN DEL POZO, Don J. A., 1746 – *Relacion Funebre, Poema Tragico, que del funesto terremoto acaecido en la corte del Perú y deplorable inundacion del presidio y Puerto del Callao, año de 1746*; Lima.

ULLOA, J. De, 1990 – *Viaje a la América meridional*. Vol. b, *Crónicas de America*; Madrid: Historia 16. Edición de Andrés Saumell.

VALDÉS, J., 1821 – *Refutación que hace el Mariscal de Campo D. Jerónimo de Valdés del Manifiesto que el Teniente General D. Joaquín de la Pezuela imprimió en 1821 a su regreso del Perú.*

VALDIVIESO Y TORREJÓN, Dr. Don M., 1748 – *Allegación Jurídica por parte de los Vezinos Dueños de las casas de esta Capital, sobre la rebaja de los censos, por la ruina, que padecieron con el terremoto de 28 de Octubre de 1746*; Lima: Antonio Gutierrez en la imprenta que está en la Plazuela Marques de Otero.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1945 – *Impresos Peruanos Publicados en el Extranjero*, Vols. 4-6, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América*; Lima: Cia. de Impresiones y Publicidad.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1947 – *Relaciones de viajes*. Vol. 5, *Biblioteca Peruana*; Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1949 – *Impresos Peruanos Publicados en el Extranjero*, Vol. 6, *Biblioteca Peruana*; Lima: Cia. de Impresiones y Publicidad.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1956 – *Impresos Peruanos (1700-1762)*, Vol. 9, *Biblioteca Peruana*; Lima: Cia. de Impresiones y Publicidad.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1961 – *Historia de la Iglesia en el Perú*, vol. 4; Burgos: Aldecoa.

VOLTAIRE, 1999 [1759] – *Candide*; Boston: Bedford/St. Martin's. Edición, traducción y estudio preliminario de Daniel Gordon, *The Bedford Series in History and Culture*

VON TSCHUDI, J. J. 1966 – *Testimonio del Perú*; Lima: Consejo Económico Consultativo-Suiza-Perú.

## Fuentes secundarias


ACOSTA RODRÍGUEZ, A., 2000 – La reforma eclesiástica y misional (siglo XVIII). *In*: *Procesos americanos: hacia la redefinición colonial* (E. Tandeter & J. Hidalgo Lehuede, eds.): 349-374; Madrid: UNESCO, TROTTA.

ADAS, M., 1979 – *Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, 272 pp.; Chapel Hill: University of North Carolina Press.

AGUIRRE, C., 1993 – *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*, 335 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

AGUIRRE, C., 2005 – *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, 280 pp.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

AGUIRRE MEDRANO, F., 1996 – *Historia de los hospitales coloniales de Hispanoamérica*. Vol. 11, 352 pp.; Miami: Editorial Interamérica, Inc.

ALAYZA PAZ SOLDÁN, F., 1935 – Temblores y terremotos (Estudio Geo-Sismico y Constructivo); Lima: Talleres Gráficos P.T.C.M. Edición fuera de tiraje de *Boletín de Minas*.

ALDANA RIVERA, S., 1997 – ¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú colonial. *In*: *Historia y desastres en América Latina*, I (V. García Acosta, ed.): 167-194; Lima: La Red-CIESAS.

ANDREWS, W. D., 1973 – The Literature of the 1727 New England Earthquake. *Early American Literature*. **7**: 281-294.

ANDRIEN, K. J., 1998 – The *Noticias secretas de América* and the Construction of a Governing Ideology for the Spanish American Empire. *Colonial Latin American Review*, **7.2**: 175-192.

ANDRIEN, K. J., 2001 – *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825*, 304 pp.; Albuquerque: University of New Mexico Press.

ANGULO, D., 1935 – *La Metropolitana de la Ciudad de los Reyes, 1535-1825*, 88 pp.; Lima: Lib. e Imprenta Gil, S.A.

ANÓNIMO, 1992 – *La ciudad Hispanoamericana: El sueño de un orden*, 302 pp.; Madrid: CEHOPU.

ANÓNIMO, 1999 – *Paseos por la ciudad y su historia*, 586 pp.; Lima: Banco Sudamericano (Guías Expreso). Segunda edición.

ARRÚS, D., 1914 – *El Callao en la época del coloniaje antes y después de la catástrofe de 1746. Posición real y efectiva de la ciudad, en relación con el antiguo presidio, Fundación de Bellavista. Terremotos y piratas, datos histórico-cronológicos de los virreyes y gobernadores del Perú y de los sucesos más notables desde 1530-1829*, 278 pp.; Callao: Imp. de «El Callao».

ÁVALOS DE MATOS, R., 2003 – Lima de 1700 vista por De la Bardinais le Gentil, viajero francés del siglo XVIII. *Boletín de Lima*, **119-122**: 295-304.

BANCHERO CASTELLANO, R., 1976 – *La verdadera historia del Señor de los Milagros*, 160 pp.; Lima: Inti-Sol.

BARRIGA, V., 1951 – *Los terremotos en Arequipa, 1582-1868; documentos de los archivos de Arequipa y de Sevilla*, Vol. 7: *Biblioteca Arequipa*, 426 pp.; Arequipa: La Colmena.

BASADRE, J. 1980 – *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, 257 pp.; Lima: Ediciones Treintaitrés & Mosca Azul. Tercera edición.

BAUER, A. J., 1983 –The Church in the Economy of Spanish America: *Censos* and *Depósitos* in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *Hispanic American Historical Review*, **63 (4)**: 707-733.

BERG, M., 2004 – In Pursuit of Luxury: Global History and British Consumer Goods in the Eighteenth Century. *Past and Present*, **182**: 85-142.

BERG, M. & EGER, E., 2003 – *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires and Delectable Goods*, 368 pp.; Nueva York: Palgrave Macmillan.

BERINGHAUSEN, W. H., 1962 – Tsunamis Reported from the West Coast of South America 1562-1960. *Bulletin of the Seismological Society of America,* **52.4**: 915-921.

BERNALES BALLESTEROS, J., 1969 – Fray Calixto de San José Tupac Inca. *Historia y Cultura*, **3**: 5-18.

BERNALES BALLESTEROS, J., 1972a – *Lima, La Ciudad y sus Monumentos*, 387 pp.; Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

BERNALES BALLESTEROS, J., 1972b – Informes de los daños sufridos en la ciudad de Arequipa con el terremoto de 1784. *Anuario de Estudios Americanos*, **24**: 295-314.

BIEK, W., 1994 – Louis XIV and the Cities. *In*: *Edo & Paris: Urban Life and the State in the Early Modern Period* (J. L. McClain, J. M. Merriman & U. Kaoru, eds.): 65-85; Ithaca: Cornell University Press.

BILINKOFF, J., 1993 – Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Avila. *In*: *Culture and Identity: Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis* (B. B. Diefendorf & C. Hesse, eds.): 83-100; Ann Arbor: University of Michigan.

BLANCO, L., 1994 – Las monjas de Santa Clara: el erotismo de la fe y la subversión de la autoridad sacerdotal. *In*: *En el nombre del señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú* (L. Millones & M. Lemlij, eds.): 184-198; Lima: BPP/SIDEA.

BODE, B., 1989 – *No Bells to Toll. Destruction and Creation in the Andes*, 636 pp.; Nueva York: Charles Scribner's Sons.

BONILLA, H. & SPALDING, K., 1981 – *La independencia en el Perú*, 240 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Segunda edición.

BORAH, W., 1983 – *Justice by Insurance. The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*, 496 pp.; Berkeley: University of California Press.

BOWSER, F., 1974 – *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, 460 pp.; Stanford: Stanford University Press.

BRADING, D. A., 1980 –The City in Bourbon Spanish America: Elite and Masses. *Comparative Urban Research*, **8.1**: 71-85.

BRADING, D., 1987 – Bourbon Spain and its American Empire. *In*: *Colonial Spanish America* (L. Bethell, ed.): 112-162; Cambridge: Cambridge University Press.

BRADING, D., 1991 – *The First America: The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state 1492-1867*, 780 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

BRADING, D., 1994 – *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán 1749-1810*, 314 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

BRAUN, T. E. D. & RADNER, J. (eds.), 2005 – The Lisbon earthquake of 1755. Representations and reactions. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 2.

BROMLEY, J., 1944 – *Virreyes, cabildantes y oidores*, 128 pp.; Lima: Club del Libro Peruano.

BROMLEY, J., 1964 – Fiestas Caballerescas, Populares y Religiosas en la Lima Virreinal. *Revista Histórica,* **27**: 200-220.

BROMLEY, J. & BARBAGELATA, J., 1945 – *Evolución Urbana de la Ciudad de Lima*, 128 pp.; Lima: Concejo Provincial de Lima.

BURKHOLDER, M. A. & CHANDLER, D. S., 1982 – *Biographical Dictionary of Audiencia Ministers in the Americas, 1687-1821*, 491 pp.; Westport: Greenwood Press.

BURNS, K., 1999 – *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, 320 pp.; Durham: Duke University Press.

BUSTÍOS ROMANÍ, C., 2004 – *Cuatrocientos años de la Salud Pública en el Perú (1533-1933)*, 707 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, CONCYTEC.

CABRAL, J. V., 1880 – *Lina Montalván o El terremoto que destruyó el Callao y la Ciudad de Lima en 1746 con una reseña sobre el descubrimiento del Perú a que se agrega algunas reminiscencias históricas acerca de su independencia*; Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.

CAHILL, D., 1994 – Colour by Numbers. Racial and Ethnic Categories in the Vicerolaty of Peru, 1532-1824. *Journal of Latin American Studies*, **26**: 325-346.

CAHILL, D., 1996 – Financing Health Care in the Viceroyalty of Peru: The Hospitals of Lima in the Late Colonial Period. *The Americas*, **52 (2)**: 123-154.

CALDERÓN, G., 2000 – *La Casa Limeña: Espacios habitados*, 134 pp.; Lima: Siklos.

CAMPBELL, L., 1978 – *The Military and Society in Colonial Peru, 1750-1810*, 254 pp.; Filadelfia: American Philosophical Society.

CAMPBELL, P. R., 1996 – *Power and Politics in Old Regime France, 1720-1745*, 432 pp.; Nueva York: Routledge.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J., 2001 – *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, 488 pp.; Stanford: Stanford University Press.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J., 2003a – Eighteenth-Century Spanish Political Economy: Epistemology and Decline. *Eighteenth-Century Thought*, **1**: 295-314.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J., 2003b – Postcolonialism *avante la lettre*? Travelers and Clerics in Eighteenth-Century Colonial Spanish America. *In*: *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas* (M. Thurner, ed.): 141-175; Durham: Duke University Press.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J., 2003c – Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science. *In*: *Eighteenth Century Volume of the Cambridge History of Science* (R. Porter, ed.): 718-738; Nueva York: Cambridge University Press.

CASCAJO ROMERO, J., 1948 – *El pleito de la curación de la lepra en el hospital de San Lázaro, de Lima*, 117 pp.; Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

CASTILLO ANDRACA Y TAMAYO del, Fray F., 1948 – *Obras de Fray Francisco del Castillo Andraca y Tamayo*, 299 pp.; Lima: Studium. Edición de Rubén Vargas Ugarte, S.J.

CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA, 2001 – *El urbanismo en el Nuevo Mundo. El ejemplo peruano*; Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, 1992 – *La Ciudad Hispanoamericana: El Sueño de un Orden*; Madrid: CEHOPU.

CERVANTES, F., 1994 – *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, 192 pp.; New Haven: Yale University Press.

CÉSPEDES DEL CASTILLO, G., 1947 – *Lima y Buenos Aires: Repercusiones económicas y políticas de la creación del virreinato del Plata*, 214 pp.; Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

CHARNEY, P., 2001 – *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*, 244 pp.; Lanham, MD: University Press of America.

CHARTIER, R., 1994 – Power, Space, and Investments in Paris. *In*: *Edo & Paris: Urban Life and the State in the Early Modern Period* (J. L. McClain, J. M. Merriman & U. Kaoru, eds.): 132-152; Ithaca: Cornell University Press.

CHATELLIER, L., 1997 – *The religion of the poor: Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c.1800*, 260 pp.; Cambridge, UK: Cambridge University Press.

CHOWNING, M., 2005 – Convent Reform, Catholic Reform, and Bourbon Reform in Eighteenth-Century New Spain: The View from the Nunnery. *Hispanic American Historical Review*, **85.1**: 1-36.

CLARK, C. E., 1965 – Science, Reason, and an Angry God: The Literature of an Earthquake. *New England Quarterly,* **38**: 340-362.

CLÉMENT, J.-P., 1983 – El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII. *Revista de Indias*, **171**: 77-95.

COAKLEY, J., 1991 – Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography. *In*: *Images of Sainthood in Medieval Europe* (R. Blumenfeld-Kosinksi & T. Szell, eds.): 222-246; Ithaca: Cornell University Press.

COGORNO VENTURA, G., 2005 – Tiempo de lomas. Calidades del medio ambiente y administración de recursos. *In*: *Lima en el siglo XVI* (L. Gutiérrez Arbulú, ed.): 19-102; Lima: Instituto Riva-Agüero.

COPE, R. D., 1994 – *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, 232 pp.; Madison: University of Wisconsin Press.

COSAMALÓN AGUILAR, J., 1999 – *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*, 273 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CRUZ DE AMENÁBAR, I., 1996 – *El Traje: Transformaciones de una segunda piel*, 247 pp.; Santiago: Universidad Católica de Chile.

CUMMINS, T., 1996 – A Tale of Two Cities: Cuzco, Lima and the Construction of Colonial Representation. *In*: *Converging Cultures: Art & Identity in Spanish America* (D. Fane, ed.): 157-170; Nueva York: Brooklyn Museum, Harry N. Abrams.

D'ARRIGO, 1921 – *El Callao en el Centenario. Historia Documentada del Callao*, 104 pp.; Callao: Imp. E. Moreno.

DAGER ALVA, J., 1995 – *Conde de Superunda*, *Colección Forjadores del Perú*, 123 pp.; Lima: Brasa S.A.

DARNTON, R., 2004 – It Happened One Night. *The New York Review of Books* (24 de junio de 2004): 60-64.

DE LA BARRA, General F. 1968 – *Historic Monograph on the "Real Felipe" Fortress of Callao and Guide to the Museum of Military History*, 87 pp.; Lima: CEHMP.

DE LARRETA, P. F., 1900 – Letras Annuas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús 1620 a 1724. *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, **5.3**: 35-142.

DE ORÉ, Fray L. G., 1998 – *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*, 78 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

DE ZABALLA BEASCOECHEA, A. (ed.), 2002 – *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, 136 pp.; Lima: Universidad San Martín de Porres.

DE ZABALLA BEASCOECHEA, A., 1999 – Joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial. *In: Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (J. I. Saranyana, ed.): 613-687; Madrid: Iberoamerican, Vervuert.

DEFOURNEAUX, M., 1965 – *Pablo de Olavide. El Afrancesado*, 550 pp.; Ciudad de México: Editorial Renacimiento.

DELUMEAU, J., 1989 – *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII)*, 655 pp.; Madrid: Taurus.

DESCOLA, J., 1968 – *Daily Life in Colonial Peru 1710-1820*, 275 pp.; Nueva York: Macmillan Company.

DEUSTUA PIMENTAL, C., 1998 –Reminiscencias incaicas en el siglo xviii (sublevación de Indios de 1750). *In: Homenaje a Don Aurelio Miró Quesada Sosa* (H. López Martínez, ed.): 143-150; Lima: Academia Peruana de la Lengua, Academia Nacional de Historia, Consorcio Nacional de Universidades.

DONAHUE, D., 1989 – Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain. *Journal of Hispanic Philology*, **13**: 230-39.

DORBATH, L., CISTERNAS, A. & DORBATH, C., 1990 – Assessment of the Size of Large and Great Historical Earthquakes in Peru. *Bulletin of the Seismological Society of America* **80.3**: 551-576.

DORTA, E. M., 1957 – *La arquitectura barroca en el Perú*, 47 pp.; Madrid: Instituto Diego Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DORTA, E. M., 1966 – La Plaza Mayor de Lima en 1680. *In: XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, España 1964. Actas y Memorias*: 296-303; Sevilla.

DUDLEY, W. & LEE, M., 1998 – *Tsunami!*; Honolulu: University of Hawaii Press. Segunda edición.

DURÁN MONTERO, M. A., 1994 – *Lima en el Siglo XVII. Arquitectura, Urbanismo y vida cotidiana*, 305 pp.; Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

DURAND, J., 1982 – *Gaceta de Lima, de 1756 a 1762*. Vol. 1, *Gaceta de Lima*; Lima: COFIDE.

DURSTON, A., 1994 – Un régimen urbanístico en la américa hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos xvi y xvii. *Historia*, **28**: 59-115.

DUVIOLS, J.-P., 1991 – Descripción de la ciudad de Lima Capital del Reyno... *In: Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage a Pierre Duviols* (R. Thiercelin, ed.): 251-297; Provence: Université de Provence.

EARLE, R., 2001 – Two Pairs of Pink Satin Shoes!! Race, Clothing and Identity in the Americas (17th-19th centuries). *History Workshop Journal*, **52**: 175-194.

EARLE, R., 2003 – Luxury, Clothing and Race in Colonial Spanish America. *In: Luxury in the Eighteenth Century* (M. Berg & E. Eger, eds.): 219-227; Nueva York: Palgrave Macmillan.

EGAÑA S. I., A. de, 1966 – *Historia de la Iglesia en la América Española desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Colección de Autores Cristianos*, 1005 pp.; Madrid: La Editorial Católica.

EGUIGUREN, L. A., 1945 – *Las calles de Lima*, 378 pp.; Lima.

ELLIOTT, J. H., 2006 – *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, 608 pp.; New Haven: Yale University Press.

ESTABRIDIS CÁRDENES, R., 1997 – Lima a través del arte de los viajeros extranjeros. *In: Redescubramos Lima. Grabados Colección Antonio Lulli*: 11-33; Lima: Fondo Pro-Recuperación del Patrimonio Cultural de la Nación, Banco de Crédito.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 1992 – Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular, Perú 1750-1850. *In: Tradición y modernidad en los Andes* (H. Urbano, ed.): 181-196; Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2000 – Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial. *In: Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat* (N. Majluf, ed.): 66-107; Lima: Museo de Arte de Lima.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2003 – *Del Paganismo a la Santidad: La incorporacion de los Indios del Peru al Catolicisimo 1532-1750*, 586 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2005 – Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II. *In: Los incas, reyes del Perú* (N. Majluf, ed.): 94-173; Lima: Banco de Crédito.

FARRIS, N., 1968 – *Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, 288 pp.; Londres: The Athlone Press, University of London.

FERNÁNDEZ, R., 1993 – *La España Moderna: el siglo XVIII*. Vol. 4, *Manual de Historia de España*. Madrid: Historia 16.

FISHER, J. R., 1970 – *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814*, 304 pp.; Londres: University of London, Athlone Press.

FISHER, J. R., 2003 – *Bourbon Peru, 1750-1824*, 256 pp.; Liverpool: Liverpool University Press.

FISHER, J. R., KUETHE, A. J. & MCFARLANE, A. (eds.), 1990 – *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, 360 pp.; Baton Rouge: Louisiana State University Press.

FLORES ARAOZ, J., MUJICA PINILLA, R., WUFFARDEN REVILLA, L. E. & GUIBOVICH PÉREZ, P., 1995 – *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, 323 pp.; Lima: Banco de Crédito.

FLORES ESPINOZA, J. & VARÓN R. (eds.), 2003 – *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y.* 3 vols. Lima: PUC, BCP, IFEA.

FLORES GALINDO, A., 1976 – *Túpac Amaru II-1780: sociedad colonial y sublevaciones populares*, 323 pp.; Lima: Retablo de Papel Ediciones.

FLORES GALINDO, A., 1984 – *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830. Estructura de clases y sociedad colonial*, 270 pp.; Lima: Mosca Azul.

FLORES GALINDO, A., 1994 – *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, 366 pp.; Lima: Editorial Horizonte.

FLORES GUZMÁN, R., 2005 – El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720. *In: El miedo en el Perú, siglos XVI al XX* (C. Rosas Lauro, ed.): 33-50; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

FOUCAULT, M., 2000 – Space, Knowledge, and Power. *In: Power* (J. D. Faubion, ed.); Nueva York: The New Press.

FRAILE, P., 1998 – Putting order into the cities: the evolution of 'policy science' in eighteenth-century Spain. *Urban History*, **25.1**: 22-35.

FUENTES, M. A., 1988 [1867] – *Lima: Apuntes Históricos, descriptivos, estadísticos, y de costumbres*, 249 pp.; Lima: Banco Industrial del Perú.

GÁLVEZ, J., 1921 – *Una Lima que se va*, 262 pp.; Lima: Euforion.

GÁLVEZ, J., 1943 – *Calles de Lima y meses del año*, 164 pp.; Lima: International Petroleum Company.

GANSTER, P., 1974 – A Social History of the Secular Clergy of Lima During the Middle Decades of the Eighteenth Century; Los Angeles: University of California. Tesis de doctorado.

GARCÍA ACOSTA, V. ed., 1996 – *Historia y desastres en América Latina*, 2 vols.; Bógota: CIESAS/La Red.

GARCÍA CALDERÓN, V., 1935 – *Para una antología de la limeña*, 17 pp.; Bruselas.

GARCÍA CÁRCEL, R., 1990 – Cuerpo y enfermedad en el antiguo régimen. Algunas reflexiones. *In: Le Corps dans la Société Espagnole des XVI et XVII Siécles* (A. Redondo, ed.): 131-139; París: Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III.

GARCÍA IRIGOYEN, M., 1898 – *Historia de la catedral de Lima, 1535-1898*, 112 pp.; Lima: El País.

GARCÍA JORDÁN, P., 1991 – *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, 393 pp.; Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

GARLAND PONCE, B., 1994 – Las cofradías en Lima durante la Colonia: Una primera aproximación. *In: La Venida del Reino: Religión, evangelización y cultura en América, Siglos XVI-XX* (G. Ramos, ed.): 199-228; Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

GARRETT, D., 2005 – *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*, 326 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

GASPARINI, G., 1972 – *América, Barroco y Arquitectura*, 526 pp.; Caracas: Ernesto Armitano.

GIESECKE, A. & SILGADO, E., 1981– *Terremotos en el Perú*, 142 pp.; Lima: Rikchay.

GLAVE, L. M., 1998 – *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, 387 pp.; Lima: IEP, BCR.

GOLDTHWAITE, R. A., 1980 – *The Building of Renaissance Florence*, 480 pp.; Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GÓMEZ CANEDO, O.F.M., L., 1983 – Franciscans in the Americas: A Comprehensive View. *In: Franciscan Presence in the Americas* (F. Morales O.F.M., ed.): 5-45; Potomac: Academy of American Franciscan History.

GÓMEZ GÓMEZ, M., 1993 – *Forma y expedición del documento en la Secretaría de Estado y del Despacho Universal de Indias*, 384 pp.; Sevilla: Universidad de Sevilla.

GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L., 1996 – *El proyecto reformista de Ensenada*, 324 pp.; Lleida: Milenio.

GONZÁLEZ, F. I., 1999 - Tsunami! *Scientific American* (mayo de): 56-65.

GRAZIANO, F., 2004 – *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, 352 pp.; Oxford: Oxford University Press.

GUARDINO, P., 2005 –*The Time of Liberty. Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*, 416 pp.; Durham: Duke University Press.

GUERRA, F.-X. & LEMPÉRIÈRE, A. (eds.), 1998 – *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambiguedades y problemas, siglos XVIII y XIX*; Ciudad de México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica.

GUIBOVICH PÉREZ, P., 1998 – *En Defensa de Dios: estudios y documentos sobre la Inquisición en el Perú*; Lima: Congreso del Perú.

GUIMERÁ, A. (ed.), 1996 – *El reformismo borbónico*, 295 pp.; Madrid: CSIC, Alianza.

GÜNTHER DOERING, J. & LOHMANN VILLENA, G., 1992 – *Lima*, 304 pp.; Madrid: MAPFRE.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, L. (ed.), 2006 – *Lima en el siglo XVI*, 863 pp.; Lima: Instituto Riva-Agüero.

HAENKE, T., 1901 – *Descripción del Perú*, 320 pp.; Lima: Imprenta de «El Lucero».

HAITIN, M., 1983 – Late Colonial Lima: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution, 320 pp.; Berkeley: University of California. Tesis de doctorado.

HAMNETT, B. R., 1973 – Church Wealth in Peru: Estates and Loans in the Archdiocese of Lima in the Seventeenth Century. *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas*, **10**: 113-132.

HARDOY, J., 1975 – Two Thousand Years of Latin American Urbanization. *In: Urbanization in Latin America: Approaches and Issues* (J. Hardoy, ed.): 3-55; Garden City, NY: Anchor Books.

HARTH-TERRÉ, E. 1946 – Bicentenario de un infausto suceso (El Terremoto del 28 de Octubre de 1746). *Boletín Municipal*, **1508**.

HARTH-TERRÉ, E. 1961 – El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña. *Revista del Archivo Nacional del Perú*, **25.2**: 3-73.

HARTH-TERRÉ, E. & MÁRQUEZ ABANTO, F., 1959 – Nota para una historia del balcón en Lima. *Revista del Archivo Nacional del Perú* **23.2**: 3-59.

HARTH-TERRÉ, E. & MÁRQUEZ ABANTO, F., 1962 – Las Bellas Artes en el virreynato del Perú. Historia de la Casa Urbana Virreynal de Lima. *Revista del Archivo Nacional del Perú*, **26.1**: 109-206.

HERAS, Fr. J., O.F.M., 1983 – *Los franciscanos y las misiones populares en el Perú*, 338 pp.; Madrid: Editorial Cisneros.

HERR, R., 1958 – *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, 484 pp.; Princeton: Princeton University Press.

HERZOG, T., 2003 – *Defining nations: immigrants and citizens in early modern Spain and Spanish America*, 336 p.; New Haven: Yale University Press.

HIDALGO LEHUEDE, J., 1983 – Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungará*, **10**: 117-138.

HIGGINS, J., 2005 – *Lima: A Cultural History* 254 pp.; Oxford: Oxford University Press.

HILL, R., 2005 – *Hierarchy, Commerce, and Fraud in Bourbon Spanish America: A Postal Inspector's Exposé*, 408 pp.; Nashville: Vanderbilt University Press.

HOHENBERG, P. M. & HOLLEN LEES, L., 1985 – *The Making of Urban Europe 1000-1950. Harvard Studies in Urban History*, 448 pp.; Cambridge: Harvard University Press.

HÜNEFELDT, C. 2000 – El crecimiento de las ciudades: culturas y sociedades urbanas en el siglo XVIII latinoamericano. *In: Procesos americanos: hacia la redefinición colonial* (E. Tandeter & J. Hidalgo Lehuede, eds.): 375-405; Madrid: UNESCO, TROTTA.

HUNT, A., 1996 – *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Laws*, 446 pp.; Nueva York: St. Martin›s Press.

ISRAEL, J. I., 2001 – *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, 832 pp.; Oxford: Oxford University Press.

IWASAKI, F., 1987 – El pensamiento de Pablo de Olavide y los ilustrados peruanos. *Histórica*, **11.2**: 133-162.

IWASAKI, F., 1993 – Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima. *The Hispanic American Historical Review,* **73.4**: 581-613.

IZAGUIRRE, Fray B., 1922 – *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú,* 12 vols. Vols. 1-2. Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría.

JOHNS, A. (ed.), 1999 – *Dreadful Visitations: Confronting Natural Catastrophe in the Age of the Enlightenment*, 224 p.; Nueva York: Routledge.

JOUVÉ MARTIN, J. R., 2004 – En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII. *Colonial Latin American Review*, **13.2**: 181-198.

JOUVÉ MARTIN, J. R., 2005 – *Esclavos de la ciudad letrada: Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, 206 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

KAGAN, R., 1990 – *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, 229 pp.; Berkeley: University of California Press.

KAGAN, R., 2000 – *Urban Images of the Hispanic World 1493-1793*, 240 pp.; New Haven: Yale University Press.

KAMEN, H., 2003 – *Empire: How Spain became a World Power, 1492-1763*, 640 p.; Nueva York: HarperCollins.

KAPLAN, S. L., 1994 – Provisioning Paris: The Crisis of 1738-1741. *In: Edo & Paris: Urban Life and the State in the Early Modern Period* (J. L. McClain, J. M. Merriman & U. Kaoru, eds.): 175-210; Ithaca: Cornell University Press.

KATZEW, I., 2004 – *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, 252 pp.; New Haven: Yale University Press.

KEENAN, P. C., 1993 – Astronomy in the Viceroyalty of Peru. *In: Mundialización de la ciencia y cultura nacional* (A. Elena, A. Lafuente & M. L. Ortega, eds.): 297-305; Madrid: Doce Calles.

KELEMEN, P., 1967 – *Baroque and Rococo in Latin America*, 296 pp.; Nueva York: Dover Publications. Segunda edición.

KENDRICK, T. D., 1955 – *The Lisbon Earthquake*, 170 pp.; Filadelfia: J. B. Lippincott Company.

KNIGHT, A., 2002 – *Mexico: The Colonial Era*, 374 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

LAFUENTE, A. & MAZUECOS, A., 1987 – *Los caballeros del punto fijo: ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispano-francesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII*, 256 pp.; Madrid: SERBAL/CSIC.

LARSON, B., 1988 – *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, 456 pp.; Princeton: Princeton University Press.

LASTARRIA, J. V., 1941 – *El Manuscrito del Diablo*; Santiago: Ediciones Ercilla. Edición de Luis Alberto Sánchez, *Biblioteca Amauta*.

LASTRES, J. B., 1940 – Terremotos, hospitales y epidemias de la Lima colonial. *Archeion*, **22.2**: nueva serie t. 1.

LAUER, M., 1997 – Ruiz Cano: espacio colonial y espacio criollo en un esteta Limeño del siglo XVIII. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, **46**: 177-190.

LAVALLÉ, B., 1993 – *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, 224 pp.; Lima: Instituto Riva-Agüero.

LAVRIN, A. & LORETO L., R., 2002 – *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana*, 275 pp.; Ciudad de México: AGN, Universidad de las Américas.

LEGUÍA, J. G., 1935 – Lima en el siglo XVIII. *In: Monografías históricas sobre la Ciudad de Lima*: 169-186; Lima: Concejo Provincial de Lima.

LEWIN, B., 1967 – *La rebelión de Túpac Amaru*, 963 pp.; Buenos Aires: SELA. Tercera edición.

LIEBERSOHN, H., 2006 – *The Travelers' World: Europe to the Pacific*, 400 pp.; Cambridge: Harvard University Press.

LIMA, CONCEJO PROVINCIA DE (ed.), 1935 – *Monografías Históricas sobre la Ciudad de Lima*, 2 vols. Vol. 1.; Lima: Gil.

LOCKE, A. K., 2001 – Catholic icons and society in late colonial Spanish America: The Peruvian earthquake Christs of Lima and Cusco, and other comparative cults; University of Essex.Tesis de doctorado.

LOCKRIDGE, P., 1985 - *Tsunamis in Peru-Chile*, 97 pp.; Boulder, CO: World Data Center a for solid earth Geophysics, Report SE-39.

LOHMANN VILLENA, G., 1945 – *El arte dramático en Lima durante el virreinato*, 32 pp.; Madrid: CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

LOHMANN VILLENA, G., 1947 – La destitución del Oidor Limeño Pablo de Olavide. *Revista de Indias*, **28-29**: 497-500.

LOHMANN VILLENA, G., 1959 – *Las relaciones de los virreyes del Perú*, 218 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

LOHMANN VILLENA, G., 1964a – *Las Defensas Militares de Lima y Callao*, 217 pp.; Sevilla: Academia Nacional de la Historia del Perú, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

LOHMANN VILLENA, G., 1964b – *Pedro de Peralta, Pablo de Olavide*, 104 pp.; Lima: Editorial Universitaria.

LOHMANN VILLENA, G., 1974a – *Los ministros de la audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821). Esquema de un estudio sobre un núcleo dirigente*, 200 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

LOHMANN VILLENA, G., 1974b – Victorino Montero del Aguila y su 'Estado Político del Reyno del Perú' (1742). *Anuario de Estudios Americanos*, **31**: 751-807.

LOHMANN VILLENA, G., 1976 – *Un Tríptico del Perú Virreinal: El Virrey Amat, El Marqués de Soto Florido y la Perricholi. El Drama de Dos Palanganas y su Circunstancia*, 285 pp.; Chapel Hill: University of North Carolina, 1976.

LOHMANN VILLENA, G., 1984 – Introducción. *In: Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú* de M. Feijóo de Sosa; Lima: Banco Industrial del Perú.

LOSSIO, J., 2003 – *Acequias y gallinazos: salud ambiental en Lima del siglo XIX*, 110 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

LOWRY, L., 1991 – Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Peru, 1535-1765); Berkeley: University of California. Tesis de doctorado.

LYNCH, J., 1958 – *Spanish Colonial Administration, 1782-1810*, 335 pp.; Londres: University of London Press.

LYNCH, J., 1989 – *Bourbon Spain, 1700-1808*, 400 pp.; Oxford: Basil Blackwell.

MACERA, P., 1976 – *La imagen francesa del Perú*, 174 pp.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.

MACERA, P., 1999 – *Viajeros franceses en el Perú, siglos XVI-XIX*, 432 pp.; Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Embajada de Francia.

MAJLUF, N. (ed.), 2000 – *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, 116 pp.; Lima: Museo de Arte de Lima, 2000.

MAJLUF, N. (ed.), 2005 – *Los incas, reyes del Perú*, 337 pp.; Lima: Banco de Crédito del Perú.

MANNARELLI, M. E., 1993 – *Pecados públicos: La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, 324 pp.; Lima: Flora Tristán.

MARAVALL, J. A., 1986 – *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, 330 pp.; Minneapolis: University of Minnesota Press.

MARIÁTEGUI OLIVA, R., 1956 – *El Rímac: Barrio limeño de abajo del puente*, 163 pp.; Lima: Talleres Gráficos Cecil.

MARKS, P., 2007 – *Deconstructing Legitimacy. Viceroy, Merchants, and the Military in Late Colonial Peru*, 416 pp.; University Park: Penn State University Press.

MARTIN, L., 1983 – *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru*, 368 pp.; Albuquerque: University of New Mexico Press.

MARTÍNEZ, M. E., 2004 –The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico. *William and Mary Quarterly*, **61.3**: 479-519.

MAXWELL, K., 2002 – Lisbon: The Earthquake of 1755 and Urban Recovery under the Marqués de Pombal. *In: Out of Ground Zero* (J. Ockman, ed.): 20-45; Munich: Prestel Verlag.

MAZA, S., 2003 – *The Myth of the French Bourgeoisie. An Essay on the Social Imaginery 1750-1850*, 272 pp.; Cambridge: Harvard University Press.

MCCLAIN, J. L., MERRIMAN, J. M. & KAORU, U., 1994 – *Edo & Paris: Urban Life & the State in the Early Modern Period*, 512 pp.; Ithaca: Cornell University Press.

MASSARD-GUILBAUD, G., 2002 – Introduction: the Urban Catastrophe-Challenge to the social, economic, and cultural order of the city. *In: Cities and Catastrophes Villes et catastrophes* (Massard-Guilbaud, H. Platt & D. Schott, eds.): 9-42; Frankfurt: Peter Lang.

MEDINA, J. T., 1887 – *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, 2 vols.; Santiago: Imprenta Gutenberg.

MEDINA, J. T., 1905 – *La Imprenta en Lima (1584-1824)*; 4 vols. Vol. 3; Santiago: Casa del autor.

MELÉNDEZ, M., 2005 – Visualizing Difference: The Rhetoric of Clothing in Colonial Spanish America. *In: The Latin America Fashion Reader* (R.A. Root, ed.): 17-30; Oxford: Berg.

MERINO, O. S. A., P. L., 1956 – *Estudio crítico sobre las «Noticias Secretas de América» y el Clero Colonial (1720-1765)*, 256 pp.; Madrid: CSIC, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

MIGNOT, C. 1999 – Urban Transformations. *In: The Triumph of the Baroque: Architecture in Europe 1600-1750* (H. A. Millon, ed.): 315-332; Milan: Rizzoli International Publications Inc.

MILHOU, A., 1983 – *Colon y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, *Cuadernos Colombinos*, 479 pp.; Valladolid: Casa-Museo de Colón y Seminario Americanistas de la Universidad de Valladolid.

MILLAR CARVACHO, R., 1997 – *Inquisición y sociedad en el Virreinato Peruano*, 419 pp.; Lima y Santiago: Instituto Riva-Agüero, Instituto de Historia, Ediciones Universidad Católica de Chile.

MILLAR CARVACHO, R., 1998 – *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, Vol. 3; Madrid: Editorial Deimos.

MILLAR CARVACHO, R., 2005 – *La Inquisición de Lima. Signos de su decadencia 1726-1750*, 193 pp.; Santiago: LOM, DIBAM.

MILLON, H. (ed.), 1999 – *The Triumph of the Baroque: Architecture in Europe, 1600-1750*, 621 p.; Milán: Rizzoli International Publications Inc.

MILLONES, L., 2002 – *Las confesiones de don Juan Vazquez*, 144 pp.; Lima: IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú.

MILLS, K., TAYLOR, W. B. & LAUDERDALE GRAHAM, S., 2002 – *Colonial Latin America: A Documentary History*, 471 pp.; Wilmington: SR Books.

MINCHOM, M., 1994 – *The People of Quito, 1690-1810: Change and unrest in the underclass*, 297 pp.; Boulder: Westview Press.

MIRÓ QUESADA S., A., 1946 – *Lima, Ciudad de los Reyes*; Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.

MIRÓ QUESADA S., A., 1966 – Una descripción inédita de Lima en el siglo XVIII. *In: 20 Temas Peruanos*: 317-333; Lima: P.L. Villanueva.

MOORE, J. P., 1966 – *The Cabildo in Peru under the Bourbons. A Study in the Decline and Resurgence of Local Government in the Audiencia of Lima 1700-1824*, 275 pp.; Durham: Duke University Press.

MORENO CEBRIÁN, A., 1977 – *El corregidor de indios y la economía peruana del siglo XVIII: los repartos forzosos de mercancías*, 801 pp.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicos, Instituto G. Fernández de Oviedo.

MORENO CEBRIÁN, A., 1981 – Cuarteles, Barrios y Calles de Lima a fines del siglo XVIII. *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas*. **18**: 96-161.

MORENO CEBRIÁN, A., 1983 – Introducción. *In: Conde de Superunda. Relación de gobierno, Perú (1745-1761)*: 17-136; Madrid: CSIC.

MORENO CEBRIÁN, A., 2000 – *El virreinato del Marqués de Castelfuerte, 1724-1736: el primer intento borbónico por reformar el Perú*, 671 pp.; Madrid: Editorial Catriel.

MORENO CEBRIÁN, A., 2003 – El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del Estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII. *Revista de Indias*, **227**: 223-274.

MORGAN, R. J., 2002 – *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, 238 pp.; Tuscson: The University of Arizona Press.

MÖRNER, M., 1967 – *Race Mixture in the History of Latin America*, 168 pp.; Boston: Little, Brown, and Company.

MORSE, R., 1984 – Urban Development. *In: Colonial Spanish America* (L. Bethell, ed.): 165-202; Cambridge: Cambridge University Press.

MUJICA PINILLA, R. 2001 – *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 485 pp.; Lima: IFEA, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú.

MUJICA PINILLA, R. (ed.), 2002 – *El Barroco Peruano*, *Colección Artes y Tesoros del Perú*; Lima: Banco de Crédito del Perú,.

MUJICA PINILLA, R. (ed.), 2003 – *El Barroco Peruano, II*, *Colección Artes y Tesoros del Perú*; Lima: Banco de Crédito del Perú.

MUMFORD, L., 1961 – *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and its Prospects*, 657 pp.; Nueva York: Harcourt, Brace & World, inc.

MURO OREJÓN, A., 1975 – La igualdad entre indios y españoles: la real cédula de 1697. *In: Estudios sobre política indigenista española en América. I: Iniciación, pugna de ocupación, demografía, lingüística, sedentarización, condición jurídica del indio*: 365-386; Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América.

NAVARRO, J. M., 2001 – *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*, 491 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NIETO VÉLEZ S. J., A., 1982-1983 – Una Descripción del Perú en el siglo XVIII. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, **12**: 283-293.

NIETO VÉLEZ S. J., A., 2000 – Testimonio sobre el Venerable Francisco del Castillo en el siglo XVIII. *In: Homenaje al R.P. Doctor Antonio San Cristóbal Sebastián* (A. Olaya Guillinta, ed.): 377-385; Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.

NOEL, C. C., 1985 – Missionary Preachers in Spain: Teaching Social Virtue in the Eighteenth Century. *American Historical Review*, **90.4**: 866-892.

NÚÑEZ, E., 1969 – *Cuatro viajeros alemanes al Perú*, 137 pp.; Lima: UNMSM.

NÚÑEZ, E., 1989 – *Viajes y viajeros extranjeros por el Perú*, 751 pp.; Lima: CONCYTEC.

NÚÑEZ, E. & PETERSEN, G., 2002 – *Alexander von Humboldt en el Perú. Diario de viaje y otros escritos*, 311 pp.; Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

O'PHELAN GODOY, S., 1988 – *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*, 351 p.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas». Republicado por IFEA-IEP en 2012.

O'PHELAN GODOY, S., 1995 – *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, 237 pp.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

O'PHELAN GODOY, S., 1999 – *El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica,* 449 pp.; Lima: Pontificia Universidad Catóica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

O'PHELAN GODOY, S., 2001 – Una rebelión abortada. Lima 1750: La conspiración de los indios olleros de Huarochirí. *Varia Historia (Belo Horizonte)*, **24**: 7-32.

O'PHELAN GODOY, S., 2002 – «Ascender al estado eclesiástico». La ordenación de indios en Lima a mediados del siglo XVIII. *In: Incas*

*e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (J.-J. Decoster, ed.): 311-329; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

O'PHELAN GODOY, S., 2003 – El vestido como identidad étnica e indicador social de una cultura material. *In: El Barroco peruano* (R. Mujica Pinilla, ed.): 99-133; Lima: Banco de Crédito del Perú.

OCKMAN, J. (ed.), 2002 – *Out of Ground Zero: Case Studies in Urban Reinvention*, 192 pp.; Munich: Prestel.

OESER, E., 1992 – Historical Earthquake Theories from Aristotle to Kant. *In: Historical Earthquakes in Central Europe*, vol. 1 (R. Gutdeutsch, G. Grünthal & R. Musson, eds.): 11-31; Vienna.

OLAECHEA, J. B., 1969 – Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII. *Revista de Indias*, **29**: 371-391.

OLAECHEA, J. B., 1972 – Los indios en las órdenes religiosas. *Missionalia Hispánica*, **29.86**: 241-256.

OLIVER-SMITH, A., 1996 – Anthropological Research on Hazards and Disasters. *Annual Review in Anthropology*, **25**: 303-328.

OLIVER-SMITH, A., 1997 – El terremoto de 1746 de Lima: El modelo colonial, el desarrollo urbano y los peligros naturales. *In: Historia y desastres en América Latina* (V. García Acosta, ed.), vol. 2: 133-161; Lima: La Red-CIESAS.

ORTEGA, F. A., 2004 – Catastrophe, Ambivalent Praises, and Liminal Figurations in Pedro de Oña's Temblor de Lima de 1609. *Colonial Latin American Review*, **13.2**: 213-241.

ORTI BELMONTE, M. A., 1932 – *Los Ovando y Solis, de Cáceres*; Badajoz: Tip. Artes Graficas.

ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE, J., 1974 – *El Marqués de Ovando Gobernador de Filipinas (1750-1754)*, 274 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

OSORIO, A., 2004 – The King in Lima: Simulacra, Ritual, and Rule in Seventeenth-Century Peru. *The Hispanic American Historical Review*, **84.3**: 447-474.

PACHECO VÉLEZ, C., 1985 – *Memoria y utopía de la vieja Lima*, 309 pp.; Lima: Universidad del Pacífico.

PALMA, R., 1997 [1897] – *Anales de la Inquisición*, 262 pp.; Lima: Congreso de la República.

PANFICHI, A., 1995 – Urbanización temprana de Lima, 1535-1900. *In: Mundos interiores: Lima 1850-1950* (A. Panfichi & F. Portocarrero, eds.): 16-42; Lima: Universidad del Pacífico.

PATRÓN, P., 1935 – Lima Antigua. *In: Monografías Históricas sobre la ciudad de Lima*, tomo II: 187-221; Lima: Concejo Provincial de Lima.

PAZ, O., 1982 – *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 673 pp.; Barcelona: Seix Barral.

PEARCE, A. J., 1998 – Early Bourbon Government in the Viceroyalty of Peru, 1700-1759; Liverpool: Universidad de Liverpool. Tesis doctoral.

PEARCE, A. J., 1999 – Huancavelica 1700-1759: Administrative Reform of the Mercury Industry in Early Bourbon Peru. *The Hispanic American Historical Review*, **79.4**: 669-702.

PEARCE, A. J., 2001 – The Peruvian Population Census of 1725-1740. *Latin American Research Review* **36.3**: 69-104.

PEÑA PRADO, M., 1935 – *Lima y sus murallas*, 49 pp.; Lima.

PERALTA, M. J. de, 1860 – El terremoto de 28 de octubre de 1746. *Revista de Lima*, **1**: 704-, 741-, 783-.

PERALTA RUIZ, V., 1996 – Tiranía o buen gobierno. Escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII. *In: Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII* (C. Walker, ed.): 67-88; Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

PERALTA RUIZ, V., 1999 – Las razones de la fe. La iglesia y la ilustración en el Perú, 1750-1800. *In: El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica* (S. O'Phelan Godoy, ed.): 177-204; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

PERALTA RUIZ, V. & WALKER, C., 2006 – Viajeros naturalistas, científicos y dibujantes. *In: De la ilustración al costumbrismo en las artes (siglos XVIII y XIX)* (R. Mujica Pinilla, ed.): 243-272; Lima: Banco de Crédito del Perú.

PÉREZ CANTÓ, M. P., 1985 – *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, 231 pp.; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, ICI.

PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, P. E., 1998 – La utilización interesada de un desastre natural. El terremoto de Lima en 1746. *Jahrbuch fur Geschichte Lateinamerikas*, **35**: 73-99.

PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, P. E., 2000 – La fabricación de un mito: el terremoto de 1687 y la ruina de los cultivos de trigo en el Perú. *Anuario de Estudios Americanos*, **47.1**: 69-88.

PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, P. E., 2001 – *Retrato de una ciudad en crisis: la sociedad limeña ante el movimiento sísmico de 1746*, 477 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Riva-Agüero.

PHELAN, J. L., 1970 – *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 179 pp.; Berkeley: University of California Press. Segunda edición.

PIMENTEL, J., 2001 – *Viajeros científicos. Tres grandes expediciones al nuevo mundo: Jorge Juan, Mutis, Malaspina*, 140 pp.; Madrid: Nivola.

POOLE, D., 1997 – *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, 263 pp.; Princeton: Princeton University Press.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1935 – *Pequeña Antología de Lima (1535-1935)*, 355p.; Madrid, Galo Sáez.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1997 – *Perspectiva y panorama de Lima*, 160p.; Lima: Entre Nous.

PRATT, M. L. 1992 – *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 257p.; Nueva York: Routledge.

PREMO, B., 2005 – *Children of the Father King: Youth, Authority and Legal Minority in Colonial Lima*, 350 pp.; Chapel Hill: University of North Carolina Press.

PREUSS, J. & KUROIWA, J., 1990 – Urban Planning for Mitigation and Preparedness: The Case of Callao, Peru. Paper presented at the Fourth U.S. National Conference on Earthquake Engineering, Palm Springs.

QUIROZ, A. W., 1993 – *Deudas olvidadas: instrumentos de crédito en la economía colonial peruana, 1750-1820*, 233 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIROZ CHUECA, F., 1999 – Movimiento de tierra y de piso. El terremoto de 1746, la corrupción en el Callao y los cambios borbónicos. *Investigaciones Sociales*, **4**: 37-50.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, R. & WALKER, C., 2002 – Cuentas y cultura material: la reconstrucción del Real Palacio de Lima después del terremoto de 1746. *Anuario de Estudios Americanos*, **49 n.º 2**: 657-696.

RAMÓN JOFFRÉ, G., 1999a – Urbe y orden. Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño. *In: El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica* (S. O'Phelan Godoy, ed.): 295-324; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RAMÓN JOFFRÉ, G., 1999b – *La muralla y los callejones: Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*, 239 pp.; Lima: SIDEA/Prom Perú.

RAMOS, D., 1967 – *Trigo chileno, navieros del Callao y hacendados limeños entre la crisis agrícola del siglo XVII y la comercial de la primera mitad del XVIII*, 134 pp.; Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RAMOS SOSA, R., 1992 – *Arte Festivo en Lima Virreinal*, 294 pp.; Sevilla: Junta de Andalucía.

RESTALL, M. ed., 2005 – *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*, 303 pp.; Albuquerque: University of New Mexico Press.

RICHTER PRADA OFM, Mons. F., 1995 – *Presencia franciscana en el Perú en los siglos XVI al XX*, 2 vols.; Lima.

RICO, J., 1984 – Criptoburguesía y cambio económico en la Ilustración española. *Cuadernos Hispanoamericanos*, **408**: 25-55.

RIVA AGÜERO, J. de la, 1935 – Añoranzas. *In: Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, tomo II: 226-258; Lima: Concejo.

RIVA-AGÜERO, J. de la, 1952 – *La Historia en el Perú, tesis de doctorado*, 531 pp.; Madrid: Imprenta y Editorial Maestre.

RIVA AGÜERO, J. de la, 1968 – *La conquista y el virreinato*, 475 pp.; Lima: PUCP.

RIZO-PATRÓN BOYLE, P., 2000 – *Linaje, dote y poder: La nobleza de Lima de 1700 a 1850*, 400 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROBERTS, M. M., 1996 – Pleasure Engendered by Gender: Homosociality and the Club. *In: Pleasure in the Eighteenth Century* (R. Porter & M. Mulvey Roberts, eds.): 48-76; London: Macmillan.

ROCHE, D., 1996 – *The Culture of Clothing. Dress and Fashion in the Ancien* Régime, 537 pp.; Cambridge: Cambridge University Press.

ROCHE, D., 2000 – *France in the Enlightenment*, 723 pp.; Cambridge: Harvard University Press.

RODRÍGUEZ CASADO, V. & PÉREZ EMBID, F., 1949 – *Construcciones militares del Virrey Amat*, 307 pp.; Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

RODRÍGUEZ-CAMILLONI, H., 1994 –Tradición e innovación en la arquitectura del virreinato del Perú: Constantino de Vasconcelos y la invención de la arquitectura de quincha en Lima durante el siglo XVII. *In: Arte, Historia e Identidad en América: Visiones Comparativas* (G. Curiel, ed.): 386-403; México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

ROMERO, C. A., 1935 – Rebeliones indígenas en Lima durante la Colonia. *Revista Histórica*, **9.4**: 317-335.

ROMERO DE TEJADA, P. (ed.), 2004 – *Frutas y castas ilustradas*, 169 pp.; Madrid: Museo Nacional de Antropología.

ROSAS LAURO, C., 1999 – Jaque a la Dama: La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII. *In: Mujeres y género en la historia del Perú* (M. Zegarra, ed.): 143-171; Lima: CENDOC-Mujer.

ROSAS LAURO, C., 2005 – *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, 285 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1978 – *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, 280 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, 214 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RUBIAL GARCÍA, A., 1997 – Los Santos Milagreros y Malogrados de la Nueva España. *In: Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (C. García Ayluardo & M. Ramos Medina, eds.): 51-88; Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

RUBIAL GARCÍA, A. (ed.), 2005 – *Historia de la vida cotidiana en México* (P. Gozalbo Aizpuru, ed.), tomo II: *La ciudad barroca*; Ciudad de México: El Colegio de México, FCE.

SÁENZ-DIEZ, J. I., 1992 – *Los Riojanos en América*, 354p.; Madrid: MAPFRE.

SAID, E., 1979 – *Orientalism*, 294 pp.; Nueva York: Vintage.

SAIZ DIEZ, O.F.M., F., 1969 – *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, 171 pp.; Madrid: Raycar.

SALA CATALÁ, J., 1994 – *Ciencia y técnica en la metropolización de América*, 346 pp.; Madrid: Doce Calles, CSIC.

SALA I VILA, N., 1996 – *Y se armó el tole tole. Tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*, 320 pp.; Lima: IER José María Arguedas.

SALVAT MONGUILLOT, M., 1982 – En torno a la fundación de San Felipe el Real (1740). *In: VI Congreso Internacional de Historia de América*: 187-198; Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, A., 1992 – *Lima: Estudios de la arquitectura virreinal*, 238 pp.; Lima: Patronato de Lima, Epígrafe Editores S.A.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, A., 1996 – *La Catedral de Lima. Estudios y Documentos*, 489 pp.; Lima: Museo de Arte Religioso de La Catedral de Lima.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, A., 2000 – La reconstrucción de la iglesia de Nuestra Señora de Copacabana después de 1746. *Histórica*, **24.2**: 441-457.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, A., 2003 – *La casa virreinal limeña de 1570 a 1687*, 2 vols.; Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SÁNCHEZ BELLA, I., 1990 – *Iglesia y Estado en la América española*, 332 pp.; Pamplona: Universidad de Navarra.

SÁNCHEZ-CONCHA B., R. 2003 – *Santos y santidad en el Perú virreinal*, 345 pp.; Lima: Vida y espiritualidad.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., 1992 – Women as Source of 'Evil' in Counter-Reformation Spain. *In: Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (A. J. Cruz & M. E. Perry, eds.): 196-215; Minneapolis: University of Minnesota Press.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, S., 2001 – La ruina de Lima: mito y realidad del terremoto de 1746; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de Magister.

SCHUTTE, A. J., 2001 – *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, 360 pp.; Baltimore: Johns Hopkins University Press.

SCOTT, H. M. 1990 – *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, 402 pp.; London: Macmillan.

SEKORA, J., 1977 – *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollett*, 360 pp.; Baltimore: Johns Hopkins University Press.

SERULNIKOV, S., 2003 – *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in the Eighteenth-Century Southern Andes*, 304 pp.; Durham: Duke University Press.

SIFUENTES DE LA CRUZ, L. E., 2004 – *Las murallas de Lima en el proceso histórico del Perú. Ensayo acerca de la historia y evolución urbana de la ciudad de Lima entre los siglos XVII y XIX*, 328 pp.; Lima: CONCYTEC.

SILGADO, E., 1973 – Historia de los sismos más notables ocurridos en el Perú (1513-1970). *Geofisica Panamericana*, **2. 1**: 179-243.

SILGADO, E., 1978 – *Historia de los sismos más notables ocurridos en el Perú (1513-1974)*, 130 pp.; Lima: Instituto de Geología y Minería.

SOTELO, H. R., 1942 – *Las insurrecciones y levantamientos en Huarochirí y sus factores determinantes*, 96 pp.; Lima: La Prensa.

SPALDING, K., 1984 – *Huarochirí. An Andean society under Inca and Spanish Rule*, 376 pp.; Stanford: Stanford University Press.

STAVIG, W., 1999 – *The World of Tupac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*, 356 pp.; Lincoln: University of Nebraska Press.

STEELE, A. R., 1964 – *Flowers for the King: The Expedition of Ruiz and Pavon and the Flora of Peru*, 378 pp.; Durham: Duke University Press.

STEIN, S. & STEIN, B., 2003 – *Silver, Trade, and War: Spain and America in the Making of Early Modern Europe*, 351 pp.; Baltimore: Johns Hopkins University Press.

STEINBERG, T., 2000 – *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*, 336 pp.; Oxford: Oxford University Press.

STERN, S. ed., 1983 – The Age of *Representación verdadera* Andean Insurrection, 1742-1782. *In: Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (S. Stern, ed.): 34-93; Madison: University of Wisconsin Press.

STERN, S. (ed.), 1995 – *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, 496 pp.; Chapel Hill: University of North Carolina Press.

SUÁREZ, M., 1993 – El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima siglo XVII. *In: Estrategia de desarrollo. Intentando cambiar la vida* (P. Portocarrero Suárez, ed.): 165-174; Lima: Flora Tristán.

SUÁREZ, M., 1996 – Ciencia, ficción e imaginario colectivo:la interpretación de los cielos en el Perú colonial. *In: Historia, Memoria y ficción* (L. Millones & M. Lemlij Millones, eds.): 312-319; Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

TANDETER, E. & HIDALGO LEHUEDE, J. (eds.), 1999 – *Historia general de América Latina*; Madrid: Editorial Trotta/Ediciones UNESCO.

TAYLOR, J. G., 1975 – Eighteenth-Century Earthquake Theories: A Case-History Investigation into the Character of the Study of the Earth in the Enlightenment; University of Oklahoma Press: Tesis doctoral.

TAYLOR, W. B., 1996 – *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, 868 pp.; Stanford: Stanford University Press.

THOMAS, K., 1997 – *Religion and the Decline of Magic*, 880 pp.; Oxford: Oxford University Press.

TILLY, C. 1990 – *Coercion, Capital and European States, A.D. 990-1992*, 271 pp.; Malden: Blackwell.

TOBRINER, S., 1980 – Earthquake Planning in the 17th and 18th Centuries. *Journal of Architectural Education*, **33.4**: 1-15 .

TOBRINER, S., 1983 – La Casa Baraccata: Earthquake-resistant Construction in 18th-Century Calabria. *Journal of the Society of Architectural Historians*, **42.2**: 131-138.

TURISO SEBASTIÁN, J., 2002 – *Comerciantes españoles en la Lima Borbónica. Anatomía de una élite de poder (1701-1761)*, 379 pp.; Valladolid: Universidad de Valladolid, Pontificia Universidad Católica del Perú.

TWINAM, A., 1999 – *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, 447 pp.; Stanford: Stanford University Press.

UGARTE ELÉSPURU, J. M., 1966 – *Lima y lo limeño*, 282 pp.; Lima: Universitaria.

URDIAIN MARTÍNEZ, M. C., 1984 – *Archivo Provincial de Alava, «Fondos Especiales», Tomo 1, Fondo Samaniego (inventario de documentos)*; Alava: Diputación Foral de Alava.

VALDIZÁN, H., 1988 – *Locos de la Colonia*, 180 pp.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.

VALE, L. J. & CAMPANELLA, T. J., 2005 – *The Resilient City: How Modern Cities Recover from Disaster*, 392 pp.; Oxford: Oxford University Press.

VAN DEUSEN, N., 2001 – *Between the Sacred and the Wordly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, 344 pp.; Stanford: Stanford University Press.

VAN DEUSEN, N., 2004 – *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, 231 pp.; Albuquerque: University of New Mexico Press.

VARESE, S., 2002 – *Salt of the Mountain. Campa Asháninka History and Resistance in the Peruvian Jungle*, 272 pp.; Norman: University of Oklahoma Press.

VARIOS AUTORES, 1959 – *La Limeña*, Vol. IV, Festival de Lima; Lima: Concejo Provincial de Lima.

VARIOS AUTORES, 1999 – *Lima: Paseos por la ciudad y su historia*, 596 pp.; Lima: Adobe Editores. Segunda edición.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1945 – *Historia del Perú, Fuentes*; Lima: Gil, S.A. Segunda edición.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1949 – *Historia de Santo Cristo de los Milagros*, 161 pp.; Lima: Ed. Lumen.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1951 – *Concilios Limenses (1551-1772)*, Vol. II, III; Lima.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1956 – *Historia General del Perú, Virreinato (Siglo XVIII)*, Vol. 3; Lima: Librería e Imprenta Gil, SA.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1961 – *Historia de la Iglesia en el Perú*, Vol. IV; Burgos: Aldecoa.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1966 – *Historia general del Perú: Virreinato, 1689-1776*, volumen 4; Lima: C. Milla Batres.

VARGAS UGARTE S.J., R., 1968 – *Ensayo de un diccionario de artífices de la América meridional*. Segunda edición, 504 pp.; Burgos: s.e.

VEGAS DE CÁCERES, I., 1999 – Una imagen distorsionada. Las haciendas de Lima hacia finales del siglo XVIII. *In: El Perú en el siglo XVIII: la era borbónica* (S. O'Phelan Godoy, ed.): 97-125; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

VELARDE, H., 1946 – *Arquitectura peruana*, 182 pp.; Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

VELÁZQUEZ CASTRO, M., 2005 – *Las máscaras de la representación: El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*, 288 pp.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Banco Central de Reserva del Perú.

VERGARA ORMEÑO, T., 2005 – La población indígena. *In: Lima en el siglo XVI* (L. Gutiérrez Arbulú, ed.): 175-226; Lima: Instituto Riva-Agüero.

VICUÑA MACKENNA, B., 1935 – Lima en 1810. *In: Pequeña Antología de Lima* (R. Porras, ed.): 248-256; Madrid, Galo Sáez.

VIDLER, A., 1978 – The Scenes of the Street: Transformations in Ideal and Reality, 1750-1871. *In: On Streets* (S. Anderson, ed.): 29-106; Cambridge: MIT Press.

VIQUEIRA ALBÁN, J. P., 1999 – *Propierty and Permissiveness in Bourbon Mexico*, 280 pp.; Wilmington, DE: SR Books.

VIVANCO, C., 1990 – Bandolerismo colonial peruano, 1760-1810. Caracterización de una respuesta popular. *In: Bandoleros, abigeos, montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (C. Aguirre & C. Walker, eds.): 25-56; Lima: Instituto de Apoyo Agrario, Pasado & Presente.

VOEKEL, P., 2002 – *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity*, 336 pp.; Durham: Duke University Press.

WALKER, C. F., 1999a – *De Tupac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano*, 352 pp; Cusco: CBC.

WALKER, C. F., 1999b – *Dreadful Visitations: Confronting Natural Catastrophe in the Age of Enlightenment*. *In:* Shaking the Unstable Empire: The Lima, Quito, and Arequipa Earthquakes, 1746, 1783, and 1797 (Alessa Johns, ed.): 113-144; Routledge.

WALKER, C. F., 2002 – Cuentas y cultura material: La reconstrucción del Real Palacio de Lima después del terremoto de 1746. *Anuario de Estudios Americanos*, **59.2**: 657-696.

WALKER, C. F., 2004 – Introducción. *In: Los Andes en el siglo XVIII* (C. Walker, ed.): 19-29; Sevilla: Anuario de Estudios Americanos, 61.1.

WALKER, C. 2005 – Civilize or Control? The Lingering Impact of the Bourbon Urban Reforms. *In: Political Culture in the Andes, 1750-1950* (C. Aljovín de Losada & N. Jacobsen, eds.): 74-95; Durham: Duke University Press.

WARREN, A., 2004 – *Piety and Danger: Popular Ritual, Epidemics, and Medical Reforms in Lima, Peru, 1750-1860*, 392 pp.; UMI.

WARREN, A., 2010 – *Medicine and Politics in Colonial Peru: Population Growth and the Bourbon Reforms*, 304 pp.; Durham: Duke University Press.

WEBER, A., 1996 – *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, 194 pp.; Princeton: Princeton University Press.

WHITAKER, R., 2004 – *The Mapmaker's Wife: A True Tale of Love, Murder, and Survival in the Amazon*, 352 pp.; Nueva York: Basic Books.

WUFFARDEN, L. E., 2000a – Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo XVIII. *In: Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat* (N. Majluf, ed.): 48-65; Lima: Museo de Arte.

WUFFARDEN, L. E., 2000b – La ciudad y sus emblemas: imágenes del criollismo en el virreinato del Perú. *In: Los Siglos de Oro en los Virreinatos de América 1550-1700*: 59-75; Madrid: Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

WUFFARDEN, L. E., 2004 – La plenitud barroca y el arte mestizo (1680-1750). *In: Enciclopedia temática del Perú. Arte y Arquitectura*: 39-50; Lima: El Comercio.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
**Tarea Asociación Gráfica Educativa**
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www. tareagrafica.com
Teléf. 332-3229 Fax: 424-1582
Octubre 2012 Lima - Perú

*IEP Instituto de Estudios Peruanos*

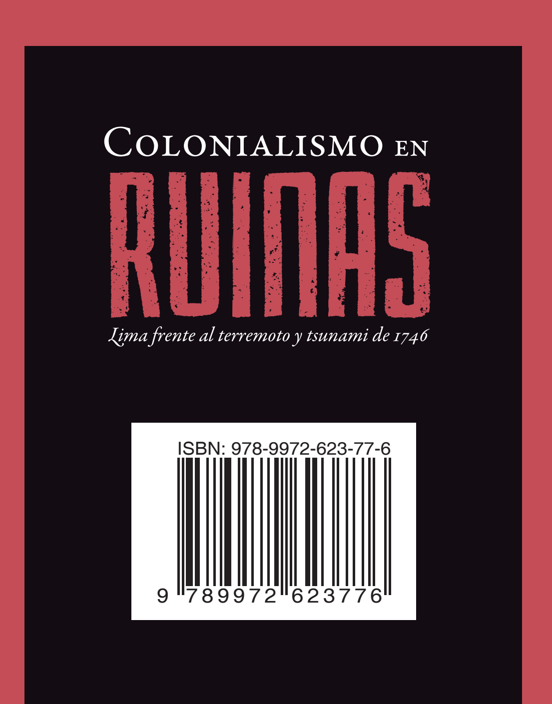



Colonialismo en Ruinas analiza las consecuencias del terremoto y tsunami que devastaron Lima y el Callao en octubre de 1746, no solo entre quienes lo sufrieron en carne propia sino su repercusión en el Imperio español. Con una ciudad en ruinas y miles de personas damnificadas y otras tantas sepultadas bajo los escombros, el libro nos permite aproximarnos a una realidad que no nos es ajena, dada la regularidad de los sismos y tsunamis ocurridos en los últimos años en diversas partes del mundo.

¿Qué tan vulnerables seguimos siendo doscientos cincuenta años después? ¿Qué rol les corresponde al Estado y la sociedad civil para enfrentar estos desastres? Estas son algunas preguntas que se desprenden del libro y cuyo autor nos invita a plantearnos a través de las experiencias de quienes vivieron y trataron de aprovechar el terremoto y tsunami de 1746: las autoridades con sus planes de reconstrucción y control social, los religiosos y sus profecías, y las clases populares y sus sueños de rebelión contra la dominación española.




"Tal como lo demuestra Charles Walker en este fascinante libro, el gran terremoto que destruyó Lima en 1746 provocó fisuras sociales y geológicas, exponiendo las profundas contradicciones que existían entre la piedad barroca, las reformas borbónicas y la identidad indígena".
Mike Davis, periodista, autor de *Planet of Slums* y *Ecology of Fear*




ISBN: 978-9972-623-77-6
9 789972 623776